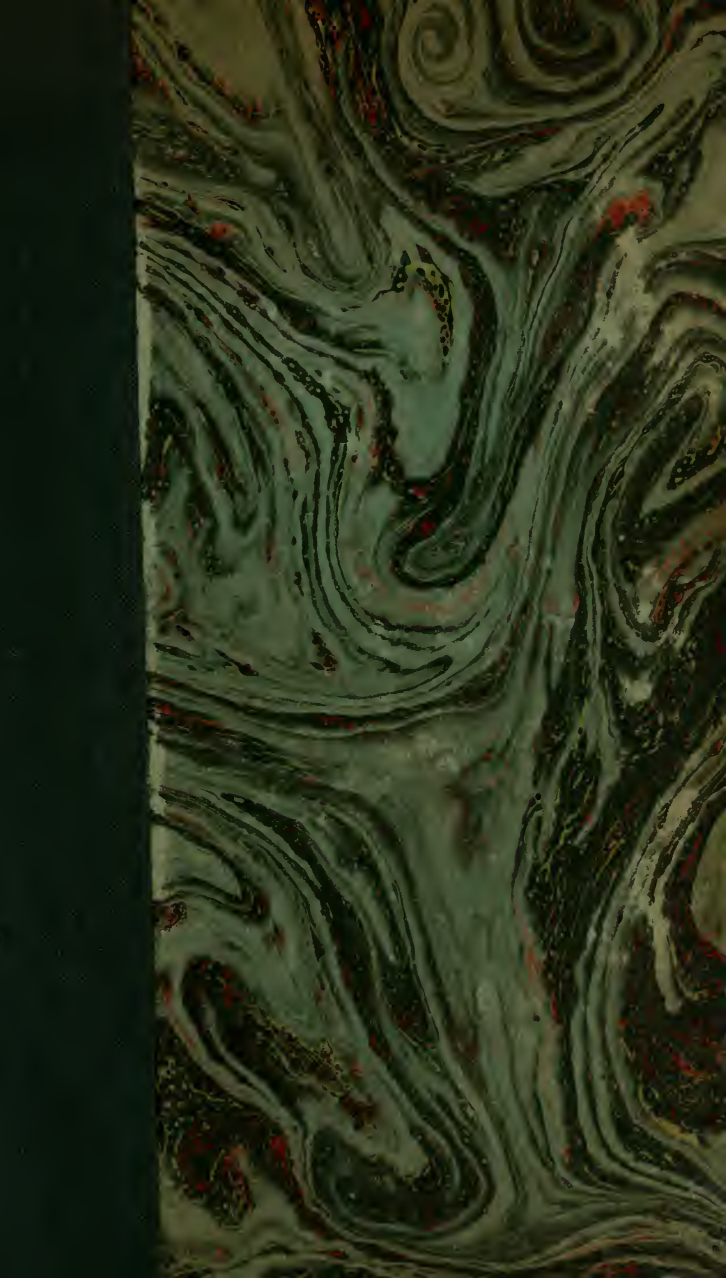


S. THOMAS D'AQUIN

ET

LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

TOME II

S. THOMAS D'AQUIN

ET LA

PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

ÉTUDES DE DOCTRINES COMPARÉES

PAR

LE R. P. ÉLISÉE-VINCENT MAUMUS

DES FRÈRES-PRÊCHEURS

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

Columna et firmamentum veritatis.
I Tim., III, 15.
Omnium Princeps et Magister.
Encyclique du 4 Août 1879.

TOME II

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

90, Rue Bonaparte, 90

1890

Livre Cinquième.

LA CERTITUDE & LES SCEPTIQUES

CHAPITRE Ier

—

De la Certitude.

—

DÉFINITION ET SOURCES DE LA CERTITUDE. — USAGE RAISONNABLE DU DOUTE. — ABUS QU'EN FAIT DESCARTES.

Nous venons d'étudier les Lois, les degrés et l'objet de la connaissance ; mais ici se pose une question redoutable : nos connaissances peuvent elles être certaines ? Sommes-nous certains de quelque chose ? La certitude est-elle une réalité, ou sommes-nous le jouet d'une illusion irrémédiable ?

La certitude est un fait : nous sommes certains de notre existence, de l'existence des autres et du monde, de la vérité des premiers principes, des conclusions qui en sont rigoureusement déduites et enfin des faits attestés par des autorités irrécusables.

« En bonne philosophie, dit Balmès, l'existence de la certitude est hors de cause [1]. »

Puis-je douter de mon existence et de la vérité de cette proposition : le tout est plus grand que sa partie ? Puis-je douter d'une conclusion qui se rattache par un lien indissoluble à un principe qui s'impose ou à une vérité que j'ai dû accepter ? Puis-je douter de l'existence de l'Amérique ?

Sur des questions de cette nature, le doute n'est pas sérieux.

La certitude, qui est l'inébranlable conviction de la vérité d'une proposition ou d'un fait, peut s'envisager à un double point de vue : dans sa cause ou dans le sujet [2]. On l'étudie dans sa cause, quand on recherche la source qui la produit, c'est-à-dire la somme de vérité objective que contient une proposition ; on la considère dans le sujet, quand on mesure l'adhésion de l'intelligence.

La certitude est directe ou indirecte ; dans le premier cas, la raison accepte une proposition ou un fait qui n'a pas besoin de preuves, par exemple, l'existence personnelle ou un premier principe ; dans le second cas, la raison n'entre en possession de la certitude que lors-

(1) Philosophie fondamentale, l. I, ch. II.
(2) 2ª 2æ, q. V, art. 8.

qu'elle a éprouvé la solidité d'une démonstration.

La raison est donc mise en possession de la certitude de deux manières : par intuition et par déduction.

L'intuition est la vue claire et distincte d'une vérité qui n'a pas besoin de preuves et que nous acceptons avec la certitude de ne pas nous tromper, aussitôt qu'elle nous est présentée : tels sont les premiers principes (1).

Les auteurs ne sont pas d'accord sur leur nombre. Quelques-uns mettent au nombre des axiomes des vérités qui évidemment n'en revêtent pas le caractère. Ainsi, la Logique de Port-Royal compte parmi les premiers principes cette proposition : Nul corps ne peut en mouvoir un autre, s'il n'est mû lui-même (2). Cette vérité n'est certainement pas un premier principe, car elle est la conclusion d'une démonstration qui a pour but de prouver que le mouvement n'entre pas dans la notion même de la matière et que, si un corps se meut, le mouvement lui vient d'ailleurs.

Qu'est-ce que le mouvement ? Qu'est-ce que la matière ? Pourquoi la matière ne se meut-elle pas par elle-même ? Telles sont les questions qu'il est nécessaire de résoudre avant d'arriver à

(1) In III dist., dist. XXXV, a. 2, q. 3.
(2) IVe partie, chap. VII.

cette conclusion : Nul corps ne peut en mouvoir un autre s'il n'est mû lui-même. Elle est déduite d'arguments métaphysiques très serrés, ainsi qu'on a pu s'en convaincre, quand nous avons exposé la première preuve de l'existence de Dieu par saint Thomas ; elle est donc bien loin d'être un premier principe.

Voici la règle posée par saint Thomas. La connaissance humaine procède par deux voies, dit-il [1] : l'une directe, c'est celle des principes qui nous sont naturellement connus, sur lesquels s'appuient toutes les sciences et qui sont au-dessus de toute démonstration. Il faut nécessairement admettre l'existence de ces premiers principes, sous peine de tomber dans un scepticisme complet.

De même que le mouvement suppose un moteur immobile, de même toute démonstration suppose un principe indémontrable d'où elle découle ; de même encore que le mouvement est inexplicable si nous recourons à une série indéfinie de moteurs, de même toute démonstration est impossible, si nous ne rencontrons nulle part un principe fixe, évident par lui-même et, par conséquent, indémontrable.

S'il est indémontrable, comment saurons-nous

(1) In III Metaphysicorum, lect. v. — La seconde est la voie de la démonstration dont nous nous occuperons tout à l'heure.

avec certitude qu'il est vrai ? C'est que nous aurons beau nous débattre, il faudra l'accepter, bon gré mal gré, parce qu'il s'impose à nous, bien plus que la démonstration la plus rigoureuse. Si nous avouons sans difficulté la vérité d'une proposition prouvée, nous reconnaîtrons *à fortiori* la vérité d'une proposition qui n'a pas besoin de preuves, parce qu'elle les porte en elle-même ; d'une vérité tellement lumineuse qu'il lui est inutile de recourir à d'autres pour offrir toutes les garanties d'une certitude inébranlable. A quel signe la connaîtrons-nous ? A la nécessité de nous prononcer dans un sens ou dans un autre, aussitôt qu'elle nous sera présentée. Si l'on nous demande : Est-il possible que la même chose, en même temps, soit et ne soit pas ? Nous répondons forcément : Non. Si, au contraire, on nous pose cette question : Le tout est-il plus grand que sa partie ? Nous sommes obligés de répondre : Oui.

Telle est la règle posée par saint Thomas. Il y a donc autant de premiers principes qu'il y a de propositions qui, sans autres preuves que leur seul énoncé, nécessitent notre adhésion et notre jugement.

Les premiers principes sont indémontrables : est-ce à dire cependant qu'ils soient complètement désarmés contre les philosophes qui en exigeraient des preuves ? Non, car les consé-

quences absurdes qui découlent de la négation des axiomes sont palpables. Voilà, par exemple, un homme qui ne veut pas accepter sans preuves le principe que la partie n'est pas égale au tout; sans prendre la peine de discuter, je le menacerai de le noyer dans un verre d'eau, car si la partie est égale au tout, il peut se noyer dans un verre aussi bien que dans le fleuve des Amazones. Cette prétention ridicule de vouloir prouver les axiomes montre, dit saint Thomas, une grande ignorance des premiers éléments de la logique (1).

Nous avons dit que l'intelligence humaine arrive à la certitude par intuition et par déduction. Nous venons de voir ce en quoi consiste l'intuition ; étudions maintenant la déduction. Considérée d'une manière générale, elle est le procédé de l'esprit qui va d'une vérité démontrée ou évidente à une vérité qui ne l'est pas encore. Elle a deux guides : l'induction et le syllogisme.

Nous avons, dans un chapitre précédent, envisagé en eux-mêmes ces deux procédés rationnels : nous ne les examinons ici qu'au point de vue de

(1) In IV Metaphysicorum, l. V. — Kant a commis cette méprise (Critique de la Raison pure, t. I, logique transcendantale, c. II). Il attaque le principe de contradiction. Voir Balmès, t. I, l. I, c. XX.

la certitude et nous allons rechercher si l'induction et le syllogisme peuvent nous conduire à une certitude complète.

L'induction, on s'en souvient, est un raisonnement qui conclut de faits particuliers, souvent constatés, à l'existence d'une loi générale. Nous supposons évidemment que les expériences ont été régulièrement faites, car si, avec la Logique de Port-Royal, on imagine une induction *défectueuse,* on pourra conclure, comme elle, « que l'induction n'est jamais un moyen certain d'acquérir une science parfaite [1]. » Ce que les auteurs de la *Logique* disent de l'induction, on doit l'appliquer à tout raisonnement qui ne donnera jamais une science parfaite, s'il est défectueux; mais il ne s'agit ici que de l'induction qui se présente avec tous les caractères voulus. Nous soutenons que cette forme de raisonnement peut conduire à la certitude.

Lorsque, en effet, on a constaté qu'un fait étudié en diverses circonstances de temps et de lieu s'offre partout et toujours de la même manière, n'est-on pas autorisé à conclure avec une certitude absolue à l'existence d'une loi générale qui le régit?

Tous les hommes que je vois marchent sur deux pieds. Ne puis-je pas dire qu'il en a tou-

(1) IIIe p., c. XIX, no 9.

jours été et qu'il en sera toujours ainsi ? Ne suis-je pas certain que César et Charlemagne marchaient de la même façon que mes contemporains et que mes arrière-neveux en feront autant ? Toutes les rivières que j'ai traversées coulent invariablement du haut en bas. Ne puis-je pas croire que celles que je ne connais que de nom suivent la même loi ? Il est vrai que j'ai vu parfois des colonnes d'eau monter verticalement ; ce fait doit-il infirmer la conviction précédente sur l'existence de la loi qui préside au cours des fleuves ? Nullement ; mais je dois en rechercher les causes et ne pas m'imaginer qu'il y a peut-être quelque part une rivière qui s'élance dans les airs.

C'est le bon sens lui-même qui dicte ces conclusions, et, lorsque je les accepte, je suis absolument certain de la véracité de l'induction.

Il en est de même pour le syllogisme. Le syllogisme est fondé sur le principe d'identité.

Qu'on l'attaque tant que l'on voudra, il sera toujours vrai que, si A est égal à B et C égal à B, il est incontestable que A sera égal à C. Si Paul a le même âge que Pierre, si Jacques a le même âge que Pierre, il est sûr que Jacques et Paul auront le même nombre d'années. C'est sur ce roc inébranlable que repose le syllogisme ; son autorité est donc irrécusable ; il nous mène à des

conclusions certaines que nous devons accepter, ou renier la raison elle-même.

Est-il nécessaire d'insister sur l'utilité du syllogisme ? N'est-il pas l'instrument le plus puissant de notre développement intellectuel ? Sans lui, que saurions-nous (1) ? Nous devrions nous contenter de ces premiers principes des sciences qui resteraient éternellement inféconds, si nous ne pouvions pas en déduire les conséquences qui constituent la science proprement dite (2). En un mot, que deviendrait notre raison si nous ne pouvions pas raisonner ? Aussi les plus grands esprits ont-ils hautement avoué l'importance du syllogisme : « Je tiens, dit Leibnitz, que l'invention de la forme du syllogisme est une des « plus belles de l'esprit humain et même des « plus considérables. C'est une espèce de mathématique universelle, dont l'importance n'est « pas assez connue ; et l'on peut dire qu'un *art* « *d'infaillibilité* y est contenu, pourvu qu'on « sache et qu'on puisse s'en bien servir (3). »

Nous sommes donc certains d'une proposition qui se présente entourée de preuves assez fortes

(1) Ce que nous disons du syllogisme s'applique aussi au raisonnement en général : si nous ne parlons que du syllogisme, c'est parce qu'il est la forme la plus parfaite et la plus sûre du raisonnement.

(2) Q. de Verit., de Magistro, a. 1.

(3) Nouveaux Essais, l. IV, c. XVII.

pour satisfaire aux exigences légitimes de notre raison ; mais, quand elles nous paraissent également fortes pour ou contre ou qu'elles ne nous paraissent pas concluantes, nous évitons de nous prononcer, nous suspendons notre jugement : cette situation de l'esprit est le *doute*.

Il faut savoir douter des choses douteuses, dit saint Thomas (1), car on ne marche à la conquête de la vérité qu'après avoir résolu les doutes qui tiennent l'esprit en suspens. Le doute est une entrave qui empêche l'intelligence d'aller plus avant dans la recherche du vrai, et de même qu'un homme enchaîné doit briser ses liens s'il veut aller plus loin, de même l'esprit arrêté par le doute doit examiner le nœud de la difficulté qui le retient.

Ceux qui ne savent pas douter à propos, dit encore saint Thomas, sont semblables à des hommes qui marchent sans savoir où ils vont : ils ont à redouter de ne pas atteindre la fin qu'ils se sont proposée, et, s'ils y arrivent, ce sera comme par hasard. Qui les assurera, d'ailleurs, qu'ils sont arrivés ? Ils cherchent la vérité ; mais, s'ils n'ont pas résolu les doutes, ils ne sauront pas s'ils doivent s'arrêter ou aller plus loin.

Comment enfin faire accepter une doctrine tant que les objections soulevées contre elle

(1) In XII Metaphysicorum, l. III, lect. 1.

n'auront pas été réfutées ? Il faut donc les discuter pour les combattre, et c'est alors seulement que la doctrine, dégagée des ombres qui l'obscurcissent, apparaît dans toute sa splendeur (1).

On voit combien est raisonnable et sage cette théorie de saint Thomas sur l'usage légitime du doute. Examinons si celle de Descartes est aussi vraie.

« La raison me persuade, dit Descartes, que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas particulièrement certaines, qu'à celles qui me paraissent manifestement être fausses ; ce me sera assez pour les rejeter toutes, si je puis trouver en chacune quelque raison de douter (2). »

Ce principe est faux : on ne doit pas, en effet, rejeter une chose douteuse aussi soigneusement qu'une proposition manifestement erronée. Il faut repousser ce qui est faux, étudier ce qui est douteux ; car, ce qui est douteux pouvant être vrai ou faux, on doit, après examen, l'accepter dans le premier cas, le repousser dans le second.

Descartes s'enfonce ensuite dans un doute d'où il ne pourra pas sortir. « Puis-je douter, dit-il, que je sois devant mon feu, revêtu d'une robe

(1) Saint Thomas met constamment en pratique le principe qu'il enseigne ici, car il ne manque jamais de proposer et de résoudre les objections.

(2) I Médit., p. 236, édit. Cousin.

de chambre, tenant ce papier entre mes mains [1] ? » — Pourquoi pas ? — « Combien de fois m'est-il « arrivé de songer la nuit que j'étais en ce lieu, « que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, « quoique je fusse tout nu dedans mon lit ! » Je « vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices « certains par où l'on puisse distinguer nette- « ment la veille d'avec le sommeil, que j'en suis « tout étonné. »

Cependant, continue Descartes, « soit que je « veille ou que je dorme, deux et trois, joints « ensemble, feront toujours le nombre de cinq. » Il devrait dire qu'il lui semble que deux et trois font cinq, car, s'il n'est pas sûr d'être éveillé ou endormi, qui l'assurera que la proposition qu'il croit vraie n'est pas une illusion semblable à celle qui le trompe lorsqu'il se croit près de son feu tandis qu'il est dans son lit ? Il ne recule pas, du reste, devant cette conséquence, car, s'il y a un Dieu, ce Dieu a peut-être disposé l'intelligence de telle sorte qu'elle se figure que deux et trois font cinq, tandis qu'il n'en est rien en réalité. « Toutefois, si cela répugnait à sa bonté (de « Dieu), de m'avoir fait tel que je me trompasse « toujours, cela semblerait aussi lui être contraire « de me permettre que je me trompe quelquefois, « et néanmoins je ne puis douter qu'il ne le « permette. »

(1) Ibid., pp. 238 et seq.

D'après Descartes, il répugne donc à la bonté de Dieu de permettre que l'intelligence humaine tombe dans l'erreur, c'est-à-dire que Dieu aurait dû nous créer infaillibles. C'est encore un principe faux. Sans doute il répugnerait à la bonté de Dieu d'avoir fait notre raison telle qu'elle se trompât *toujours;* mais, sans cesser d'être bon, il peut parfaitement permettre que nous nous trompions *quelquefois.* L'erreur possible est la condition de toute intelligence créée et finie.

« Je suppose donc que toutes les choses que je « vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a « jamais été de tout ce que ma mémoire remplie « de mensonges me représente ; je pense n'avoir « aucun sens ; je crois que le corps, la figure, « l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que « des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui « pourra être estimé véritable ? Peut-être rien « autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde « de certain.... Ne me suis-je donc pas aussi « persuadé que je n'étais point ? Tant s'en faut ; « j'étais, sans doute, si je me suis persuadé ou « seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il « y a un je ne sais quel trompeur, très puissant « et très rusé, qui emploie toute son industrie à « me tromper toujours.

« Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il « me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il « voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois

« rien, tant que je penserai être quelque chose[1]. »

Qui ne voit ici le cercle vicieux dans lequel s'agite Descartes ? Si je me trompe, dit-il, c'est que j'existe ; car pour se tromper, il faut tout au moins exister. Fort bien. Si je suppose que j'existe, le fait de me tromper ou de penser confirmera ma supposition ; mais, quand c'est mon existence même que je veux prouver, si je me trompe sur cette question, je ne puis pas évidemment en conclure mon existence réelle et je suis comme un homme qui, pendant son sommeil, s'imagine être pape ou empereur. Descartes ne sait pas encore s'il dort ou s'il veille, et quand il dit : Je me trompe, je doute, je pense, donc je suis, rien ne lui prouve que ces affirmations ne sont pas aussi chimériques que son illusion, lorsque étant dans son lit il se figure être auprès de son feu.

On rapproche quelquefois l'argumentation de Descartes d'un procédé employé par saint Augustin contre les Académiciens (2). Il n'y a pas de parité. Saint Augustin ne doute pas de son existence : il l'affirme comme étant un fait attesté par la conscience et dont on ne peut pas douter. Quand il dit que la pensée ou même le doute est une preuve de l'existence, il conclut logique-

(1) IIe Médit., p. 247.
(2) Cité de Dieu, l. XI, c. XXVI.

ment contre ses adversaires : Vous doutez, donc vous existez. Mais si l'existence même est en question, si l'on n'a pas encore de criterium pour distinguer une vérité certaine des rêveries du sommeil, on ne peut affirmer qu'une chose : Il me semble que j'existe, mais je n'en suis pas sûr ; car il peut se faire que je me trompe, quand je crois exister, comme lorsque pendant mon sommeil je m'imagine être pape.

Le doute de Descartes est donc trop radical pour pouvoir être la base d'un raisonnement, et cependant il s'en sert pour se démontrer non seulement *qu'il est*, mais encore *ce qu'il est :* « Je vois la lumière, j'entends du bruit, je sens « de la chaleur. Mais l'on me dira que ces appa- « rences-là sont fausses et que je dors. Qu'il soit « ainsi; toutefois, à tout le moins, il est très « certain qu'*il me semble* que je vois la lumière, « que j'entends du bruit et que je sens de la « chaleur ; certainement cela ne peut être faux, « et c'est proprement ce qui en moi s'appelle « sentir ; et cela précisément n'est rien autre « chose que penser (1). »

Descartes est donc obligé d'avouer qu'il *lui semble* qu'il sent et qu'il pense ; par conséquent il doit conclure qu'il *lui semble* qu'il existe.

Tout cet édifice, si péniblement élevé, est renversé dès le commencement de la troisième

(1) IIe Méd., p. 254.

Méditation ; car, s'il y a un Dieu et si ce Dieu a voulu faire de l'intelligence humaine le jouet de perpétuelles illusions, il n'y a rien de stable ni de certain. Il faut donc prouver que Dieu existe et qu'il n'a pas voulu nous tromper. « Sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas qu'il me soit possible d'être jamais certain d'aucune chose (1). » Descartes détruit donc tout ce qu'il a dit, dans les deux premières Méditations.

Il aurait dû commencer par prouver l'existence de Dieu, puisque c'est, d'après lui, le seul moyen de connaître sa propre existence et toutes les autres vérités. Jusqu'à présent son doute ne l'a mené à rien ; il va donc s'efforcer de prouver l'existence de Dieu. Dans un chapitre précédent, nous avons apprécié la valeur de son argumentation ; contentons-nous de faire remarquer ici : 1° Qu'il est étrange que quelqu'un qui ne sait pas s'il existe essaye de prouver l'existence d'un autre; 2° que le procédé cartésien est radicalement mauvais, car vouloir prouver l'existence d'un Dieu dont le témoignage nous certifiera ensuite de notre existence personnelle, c'est reconnaître implicitement, ou que les preuves sont imaginaires, ou que le doute n'est pas sérieux : Descartes en fait cependant la clef de voûte de son système ; d'où il faut conclure que l'édifice tout entier n'est pas solide ; 3° que

(1) IIIe Méd., p. 266.

Descartes déplace la base de la certitude : la faire reposer tout entière sur l'autorité de Dieu, c'est nier la puissance naturelle de la raison et lui refuser la puissance d'entrer en possession de la vérité. Aussi Descartes, malgré ses allures rationalistes, doit être rangé parmi les détracteurs de la raison.

CHAPITRE II

Les Sceptiques

MONTAIGNE ET PASCAL

ANALYSE DU CHAPITRE XII, LIVRE II DES *Essais*. — SOUS LE PRÉTEXTE DE DÉFENDRE LA RELIGION, MONTAIGNE CONCLUT A L'IMPUISSANCE ABSOLUE DE LA RAISON. — POUR LE MÊME MOTIF, MAIS PAR UNE AUTRE VOIE, PASCAL ARRIVE AU MÊME RÉSULTAT.

Quelques philosophes ont cru exalter la puissance de Dieu en niant à la raison la faculté d'arriver au vrai. Ils n'ont pas vu qu'ils détruisaient ainsi un des plus beaux ouvrages de la Divinité, car, si la raison est incapable de posséder la vérité d'une manière certaine, qu'est-elle autre chose qu'un fantôme flottant sur des nuages et que devient le signe de Dieu imprimé sur le front de l'homme ?

Entre leurs mains toutes les armes ont été bonnes contre la raison : la raillerie, l'éloquence et les procédés didactiques. Nous avons nommé Montaigne, Pascal et Huet, évêque d'Avranches.

Michel de Montaigne vint au monde en 1533, au château de Montaigne, en Périgord. Il fut peu mêlé aux luttes qui agitèrent si violemment le XVIe siècle ; son humeur ne le poussait pas au martyre : « A la vérité, et je ne crainds point de l'advouer, dit-il, je porterais au besoing une chandelle à saint Michel, l'autre à son serpent ; je suivrais le bon party jusques au feu, mais exclusivement, si je puis (1). »

Il fut pendant deux ans maire de Bordeaux. Il eût bien voulu se dispenser de cet honneur, « mais on lui apprint qu'il aurait tort, le commandement du Roy s'y interposant aussi (2). » Il n'était pas tranquille dans une contrée où rôdaient les partis armés, et il sent le besoin d'avoir auprès de lui l'épée du maréchal de Matignon, gouverneur de Guyenne, qui parcourait les pays d'Agen, de Condom et de Fleurance, pour y combattre les ligueurs. Montaigne lui écrit pour lui conseiller la prudence, « car les ennemis du service du « roy santent assés combien vous y êtes nécessère, « et combien tout se porterait mal sans vous. »

(1) Essais, l. III, c. I.
(2) Sommaire récit de la vie de Montaigne, édit. de 1635.

Le maréchal serait bien plus en sûreté à Bordeaux, où, sans doute, rien n'a bougé encore ; « mais telles sortes de mouvements ont coutume « d'être si impourveus qu'on le (lui Montaigne) « tiendra à la gorge sans lui dire gare. »

Si ce n'est pas là de la peur, « il faut avouer que c'est tout au moins le genre d'inquiétudes qui y ressemble le plus (1). »

Montaigne dit adieu de bonne heure à des honneurs qui lui faisaient courir de si grands dangers, et il se retira dans ses terres : « C'est assez « vescu pour aultruy ; vivons pour nous, au « moins ce bout de vie... Puisque Dieu nous « donne loisir de disposer de notre deslogement, « préparons-nous-y, plions bagage, prenons de « bonne heure congé de la compagnie....(2). »

Le charme inimitable des Essais tient à plusieurs causes. C'est d'abord cette nature ingénieuse, prompte, primesautière prise sur le fait et décrite avec un art si parfait, qu'on ne voit que l'homme et que le livre disparaît. « Je ne « reconnais pas, chez Aristote, dit-il, la plupart « de mes mouvements ordinaires : on les a cou- « verts et revêtus d'une autre robe pour l'usage « de l'École... Si j'étais du métier, je naturali- « serais l'art autant qu'ils artialisent la nature...

(1) M. Nisard, Histoire de la Littérature française, t. I, 6e édition.

(2) Essais, l. I, c. XXXVIII.

« Pour ce mien dessein, il me vient aussi à propos « d'écrire chez moi, en pays sauvage, où per- « sonne ne m'aide ni me relève ; où je ne hante « communément homme qui entende le latin de « son patenôtre, et de français un peu moins. Je « l'eusse fait meilleur ailleurs, mais l'ouvrage « eût été moins mien (1). »

L'ouvrage, en effet, est bien le sien, et, quoique sa « condition singeresse et imitatrice » lui fasse beaucoup emprunter, à Plutarque surtout, c'est lui et rien que lui qui se présente sous mille aspects divers : « Je n'ai pas plus fait « mon livre que mon livre ne m'a fait livre con- « substantiel à son auteur, d'une occupation « propre, membre de ma vie, non d'une occupa- « tion et fin tierce et étrangère comme tous « autres livres (2). »

Le style de Montaigne n'est pas un de ses moindres attraits. On y rencontre sans doute parfois une crudité d'expressions que ne suppor- terait pas notre langue plus châtiée aujourd'hui; mais quelle vivacité ! quel pittoresque ! quelle allure vive et dégagée ! que de tours ingénieux et inattendus qui nous font regretter que notre langue ait perdu en grâce et en souplesse ce qu'elle a gagné en régularité un peu compassée !

(1) Essais, l. III, c. v.

(2) Ibid., l. II, c. xviii.

A tout moment, on trouve dans Montaigne «des « Métaphores desquelles la beauté est flétrie de « vieillesse, et la couleur s'est ternie par mani- « ment trop ordinaire, mais cela n'ote rien du « goût à ceux qui ont bon nez (1). »

Montaigne revient souvent sur son mépris de la science et de la raison, mais c'est principalement dans le chapitre XII du livre II qu'il expose ses théories (2).

Il reconnaît volontiers que c'est « une très « belle et très louable entreprise, d'accommoder « au service de notre foi les outils naturels et « humains que Dieu nous a donnés, et qu'il n'est « occupation ni dessein plus digne d'un homme « chrétien que de viser par toutes ses études et « pensements à embélir, étendre et emplifier la « vérité de sa créance. » Mais dans son indignation contre ceux qui osent s'élever contre Dieu et opposer, aux vérités révélées, les armes d'une raison révoltée, il nie les forces naturelles de l'intelligence, la rabaisse au niveau de l'instinct des animaux et conclut au scepticisme universel: « Le moyen que je prends pour rabattre cette « frénésie (l'irréligion) et qui me semble le plus « propre, c'est de froisser et fouler aux pieds « l'orgueil et humaine fierté, faire sentir l'inanité,

(1) Ibid., l. III, c. v.

(2) Toutes les citations qui suivent sont tirées de ce c. XII, l. II.

« la vanité et dénéantise de l'homme, arracher « des poings les chétives armes de la raison, « faire baisser la tête et mordre la terre sous « l'autorité et révérence de la magesté divine. »

Si Montaigne se contentait de prouver aux impies que leurs raisonnements sont impuissants contre la majesté divine de la révélation, son dessein serait fort louable ; mais évidemment il dépasse le but quand il dit : « Voyons donc si « l'homme a en sa puissance d'arriver à aucune « certitude par argument et par discours... Con- « sidérons donc pour cette heure l'homme seul, « sans secours étranger, armé seulement de ses « armes et dépourvu de la grâce et connais- « sance divine, qui est tout son honneur, sa « force et le fondement de son être : voyons « combien il a de tenue en ce bel équipage. »

Il est bon de rabattre l'orgueil de la raison humaine ; mais en toute chose il faut éviter les extrêmes, sans cela on tombe dans une erreur en voulant fuir l'excès opposé. La vérité est toujours dans le milieu. Parce que « la présomp- « tion est notre maladie naturelle et originelle, » parce que « la plus calamiteuse et fragile de « toutes les créatures, c'est l'homme et quand « la plus orgueilleuse qui va se plantant par « imagination au-dessus du cercle de la lune, » il ne faut pas la ravaler au rang des animaux ou même un peu plus bas. D'après Montaigne,

l'homme n'a sur les animaux aucune « prérogative, préexcellence vraie et essentielle ; celle « qu'il se donne par opinion et par fantaisie n'a « ni corps ni goût. » A l'appui de cette désespérante doctrine, il entasse des exemples de toutes les folies et aberrations humaines, auxquelles il oppose la sagacité et la sagesse des animaux : « Quand les Scythes enterraient leur « roi, dit-il, ils étranglaient sur son corps la plus « favorie de ses concubines, son échanson, « écuyer d'écurie, chambellan, huissier de chambre et cuisinier ; et en son anniversaire, ils « tuaient cinquante chevaux montés de cinquantes pages qu'ils avaient empalés par l'épine « du dos jusqu'au gosier, et les laissaient ainsi « plantés en parade autour de la tombe. »

Nous ne nions pas la profondeur des abîmes où l'homme peut tomber ; mais encore une fois, parce que certains hommes ou certains peuples semblent abdiquer leur dignité de créature raisonnable, faut-il refuser à l'homme, en général, le privilège de l'intelligence et la puissance d'arriver à la certitude ? Montaigne a beau dire : « Comme nous allons à la chasse des bêtes, ainsi « vont les tigres et les lions à la chasse des « hommes ; et ont un pareil exercice les unes « sur les autres ; les chiens sur les lièvres, les « brochets sur les tanches, les hirondelles sur « les cigales et les éperviers sur les merles. »

Jamais un lion n'a enfermé un homme dans une cage, jamais un chien n'a tiré un coup de fusil sur un lièvre, jamais un brochet n'a pêché une tanche, jamais tous les animaux de la création n'auraient écrit un chapitre des *Essais*.

Dans ce sombre tableau de la fragilité et de la perversité humaines, Montaigne donne le beau rôle aux animaux ; mais les exemples qu'il cite sont d'abord très contestables, arbitrairement interprétés, et, fussent-ils tous vrais, on ne pourrait en conclure qu'une chose : c'est que la régularité de la conduite des animaux vient précisément de ce que l'ordonnateur suprême les a enchaînés à des lois fatales, tandis que la variété et les défaillances mêmes des actions humaines prouveront invinciblement que nous pouvons abuser et déchoir, c'est-à-dire, que nous sommes libres, par conséquent intelligents. D'ailleurs, qui a dit à Montaigne : « que les éléphants ont « quelque participation de religion, d'autant « qu'après plusieurs ablutions et purifications, « on les voit haussant leur trompe comme des « bras : et tenant les yeux fichés vers le soleil « levant, se planter longtemps en méditation et « en contemplation. »

Avant d'attaquer directement la philosophie et les philosophes, Montaigne commence par jeter le ridicule sur la science en général. « De quel « fruit a été à Aristote, dit-il, cette intelligence

« de tant de choses ?... A-t-il tiré de la logique « quelque consolation à la goutte. »

Evidemment la logique ne guérit pas de la goutte, aussi ce n'est pas à cela qu'on l'emploie, et l'ironie de Montaigne porte à faux. « Il est « advenu aux gens véritablement savants ce qui « advient aux épis de blé : ils vont s'élevant et « haussant la tête droite et fière tant qu'ils sont « vides ; aussi, quand ils sont pleins et grossis « de grains en leur maturité, ils commencent à « s'humilier et baisser les cornes. »

C'est-à-dire qu'un vrai savant est naturellement modeste parce que, s'il sait quelque chose, il est convaincu qu'il en ignore bien davantage ; cette modestie est l'aveu de la faiblesse de la raison, mais non de son impuissance radicale. Si nous ignorons beaucoup, faut-il en conclure que nous ne sommes certains de rien ?

« Qui fagoterait suffisamment un amas des « âneries de l'humaine sapience, il dirait mer- « veilles :..... elle a tant de visages et de variété, « et a tant dit, que tous nos songes et rêveries « s'y trouvent ; l'humaine fantaisie ne peut rien « concevoir, en bien et en mal, qui n'y soit. »

Montaigne ne manque pas de *fagoter* un amas des contradictions et erreurs des philosophes anciens pour prouver que sur aucune question la raison ne peut arriver à la certitude, que « toutes choses produites par notre propre dis-

« cours et suffisance, autant vraies que fausses, « sont sujettes à incertitude et débat. »

Que les philosophes ne soient pas d'accord entre eux, tout le monde le sait ; mais nous avons prouvé dans ce livre que la raison peut seule, sans la foi, arriver à la connaissance certaine de quelques vérités, telles, par exemple, que l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Ce sont précisément ces vérités que Montaigne conteste et dont on ne peut s'assurer, dit-il, que parce que « Dieu seul nous l'a dit et la foi. »

Il décrit ensuite avec une amère complaisance cet être *ondoyant et divers* que les moindres choses du monde *tournevirent* au point « qu'à « peine il se peut rencontrer une seule heure en « la vie où notre jugement se trouve en sa due « assiette.... Pensez-vous que les vers de Catulle « ou de Sapho rient à un vieillard avaricieux et « rechigné, comme à un jeune homme vigoureux « et ardent ? »

Montaigne confond deux choses : Que nos goûts, nos inclinations et notre humeur varient avec l'âge, l'éducation, la maladie ou la santé ; personne ne le conteste ; mais aller jusqu'à dire « que la raison va toujours torte et boiteuse « avec le mensonge comme avec la vérité, » c'est évidemment dépasser le but et donner à la conclusion une plus grande étendue qu'aux pré-

misses, c'est-à-dire, raisonner à faux. « Moi qui « m'épie de près, dit-il, qui ai les yeux inces- « samment tendus sur moi, comme celui qui n'a « pas fort à faire ailleurs, à peine oserais-je dire « la vanité et la faiblesse que je trouve chez moi. « J'ai le pied si instable et si mal assis, je le « trouve si aisé à crouler et si prêt au branle et « ma vue est si déréglée, qu'à jeun je me sens « autre qu'après le repas ; si ma santé me rit et « la clarté d'un beau jour, me voilà honnête « homme ; si j'ai un cor qui me presse l'orteil, « me voilà pour cela renfrogné, mal plaisant et « inaccessible. »

Tout le monde est à peu près logé à la même enseigne. La santé et la douceur d'un beau jour nous réjouissent, la douleur et un temps sombre nous rendent tristes, et il n'est pas nécessaire de se regarder de bien près pour se rendre justice sur ce point. Mais inférer de là que notre jugement flotte toujours indécis entre l'erreur et le mensonge, qu'il n'y a rien de certain et de stable, que toute science est vaine et toute philosophie méprisable parce « qu'un philosophe « fera une douzaine de culbutes en public, voire « sans haut de chausses pour une douzaine « d'olives, » c'est tomber dans une exagération manifeste. Que le ciel soit pur ou chargé de nuages, que nous soyons malades ou bien portants, nous jugerons toujours que le bien est à

faire et le mal à éviter, et nous serons toujours convaincus qu'il est injuste de mettre sur le compte de la philosophie les excentricités des philosophes.

C'est cependant ce que fait Montaigne pour arriver à un scepticisme universel et irrémédiable : « Finalement il n'y a aucune constante « existence ni de notre être, ni de celui des « objets ; et nous et notre jugement et toutes « choses mortelles, vont coulant et roulant sans « cesse : ainsi il ne se peut établir rien de certain « de l'un à l'autre, et le jugement et le jugé « étant en continuelle mutation et branle. »

Pascal accuse Montaigne « d'avoir voulu cher- « cher une morale fondée sur la raison sans les « lumières de la foi (1) ». Cette accusation est injuste, car, nous venons de le voir, le but de Montaigne est d'établir que la raison, sans la foi, ne peut arriver à aucune certitude. Malgré ses sévérités contre Montaigne, Pascal, qui appartient à la même école, « ne peut voir sans joie, « dans cet auteur, la superbe raison si invinci- « blement froissée par l'effet de ses propres armes « et l'homme précipité dans la condition des « bêtes (2). »

Pascal est un sceptique sombre et désespéré.

(1) Pensées, p. 186, édit. de Dijon, 1835.
(2) Ibid., p. 192.

Pour lui, la philosophie ne vaut pas une heure de peine, la pensée n'est qu'une sotte, et se moquer de la philosophie, c'est bien là vraiment philosopher (1).

Où va-t-on aboutir avec ces principes outrés ? A un scepticisme qui non seulement ruine la raison, mais qui encore ébranle les fondements de la foi. Ne faut-il pas être homme avant d'être chrétien, ne faut-il pas être raisonnable avant d'être croyant ? Comme Montaigne, Pascal est sceptique par excès de zèle.

M. Cousin a parfaitement caractérisé ce genre de scepticisme. « Il ne faut pas confondre, dit-il, « le scepticisme et le doute. Le doute a son em- « ploi légitime, sa sagesse, son utilité..... il ne « fuit pas la vérité, il la cherche..... le scepticisme « sait ou croit savoir qu'il n'y en a point et qu'il « ne peut y en avoir pour l'homme. »

« Il est de deux sortes : ou bien il est sa fin à « lui-même, ou bien il a un but secret tout diffé- « rent de son objet apparent (2). »

Le scepticisme de Pascal a pour but secret d'asseoir l'autorité de la foi sur les ruines de la raison.

Mais de quel secours peuvent être à la Révé-

(1) Pensées, passim.
(2) Pensées de Pascal, préface de la 2e édit.

lation ces doctrines dangereuses, qui pour réprimer les écarts de la raison l'anéantissent et éteignent le flambeau dont Dieu lui-même a éclairé notre âme ? Si les hommes ont abusé de la raison, est-ce un motif pour la détruire ? De quoi n'a-t-on pas abusé ? Que la raison et la foi restent chacune dans la sphère qui leur est propre, et l'harmonie se fera naturellement entre ces deux lumières qui loin de s'exclure s'appellent l'une l'autre, de même que l'aurore appelle l'éblouissante clarté du jour.

La raison est semblable à ces feux que les pâtres allument parfois sur les montagnes : s'ils n'éclairent qu'un horizon restreint, faut-il nier leur chaleur bienfaisante, leurs timides et douces lueurs ? La foi est semblable à la lumière plus haute et plus pure des étoiles, qui planent dans l'azur tranquille. Loin d'étouffer le feu du pâtre, elles veillent sur lui comme un regard d'ami, et il se fait entre la flamme qui monte et le rayon qui descend une touchante union, qui est le symbole de l'harmonie de la raison et de la foi.

Pascal accable la raison sous le poids de ses véhémentes apostrophes ; ce n'est plus la raillerie fine et insouciante de Montaigne, c'est la colère de la foudre qui tombe sur les cimes. Lisons une de ces pages dont la lugubre beauté répand une terreur religieuse, et entrons dans cette âme tour-

mentée qui ne pouvait se reposer que dans les certitudes de la Foi [1].

« En voyant l'aveuglement et la misère de « l'homme, et ces contrariétés étonnantes qui se « découvrent dans sa nature ; et regardant tout « l'univers muet, et l'homme sans lumière, « abandonné à lui-même et comme égaré dans ce « recoin de l'univers, sans savoir qui l'y a mis, « ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en « mourant ; j'entre en effroi comme un homme « qu'on aurait porté endormi dans une île « déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans « connaître où il est, et sans avoir aucun moyen « d'en sortir.

« Et, sur cela, j'admire comment on n'entre pas « en désespoir d'un si misérable état. Je vois « d'autres personnes auprès de moi de semblable « nature : et je leur demande s'ils sont mieux « instruits que moi, et ils me disent que non. « Et, sur cela, ces misérables égarés ayant regardé « autour d'eux, et ayant vu quelques objets « plaisants, s'y sont donnés et s'y sont attachés. « Pour moi, je n'ai pu m'y arrêter, ni me « reposer dans la société de ces personnes en « tout semblables à moi, misérables comme « moi, impuissants comme moi. Je vois qu'ils « ne m'aideraient pas à mourir : je mourrai

(1) Cette seule page suffirait pour mettre Pascal au rang des plus grands prosateurs.

« seul ; il faut donc faire comme si j'étais seul :
« or, si j'étais seul, je ne bâtirais pas des maisons,
« je ne m'embarrasserais point dans des occupa-
« tions tumultuaires ; je ne chercherais l'estime
« de personne, mais je tâcherais seulement à
« découvrir la vérité.

« Ainsi, considérant combien il y a d'appa-
« rence qu'il y a autre chose que ce que je vois,
« j'ai recherché si ce Dieu dont tout le monde
« parle n'aurait pas laissé quelques marques
« de lui. Je regarde de toutes parts et ne vois
« partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien
« qui ne soit matière de doute et d'inquiétude.
« Si je n'y voyais rien qui marquât une divinité,
« je me déterminerais à n'en rien croire. Si je
« voyais partout les marques d'un Créateur, je
« me reposerais en paix dans la foi. Mais voyant
« trop pour nier, et trop peu pour m'assurer, je
« suis dans un état à plaindre, et où j'ai souhaité
« cent fois que si un Dieu soutient la nature,
« elle le marquât sans équivoque ; et que si les
« marques qu'elle en donne sont trompeuses,
« elle les supprimât tout à fait ; qu'elle dît tout,
« ou rien, afin que je visse quel parti je dois
« suivre (1). »

Relevons toutes les erreurs contenues dans cette page.

L'univers est muet, dit Pascal. C'est faux, et

(1) Pensées, c. v.

Pascal moins qu'aucun autre pouvait hasarder cette affirmation ; car lui qui, dans le même chapitre, en appelle à la sainte Écriture, n'aurait pas dû oublier le texte qui le contredit : *Cœli enarrant gloriam Dei, les cieux chantent la gloire de Dieu et leur voix se répercute jusqu'aux extrémités du monde* (1). Loin que l'univers soit muet, l'Apôtre nous apprend, au contraire, que dans la création tout a une voix : *Nihil sine voce est* (2). On peut bien ne pas écouter ces voix ; mais il n'est au pouvoir de personne de les faire taire. L'homme est sans lumière et abandonné à lui-même, continue Pascal. Si cela est vrai, pourquoi Pascal, renonçant à toutes les joies de la terre, ne garde-t-il pour but unique de sa vie que la recherche de la vérité ? Comment peut-il espérer la trouver ? Par la méditation de l'Écriture et la soumission à la Foi ? Très bien, mais encore faut-il que l'homme soit éclairé d'une certaine lumière naturelle pour lire et comprendre l'Écriture et pour peser les preuves de la révélation. S'il est absolument aveugle, il ne verra pas plus clair dans le monde de la raison que dans celui de la Foi. La Foi, en effet, suppose nécessairement la raison, sinon comme moyen, au moins comme base et *substratum*.

(1) Ps. XXVIII.
(2) I Cor., XIV, 10.

Il est encore faux de dire que l'homme est seul, abandonné à lui-même, car il est naturellement sociable, et, s'il n'est pas capable d'arriver seul à certaines vérités, il rencontre facilement ceux qui les ont trouvées et qui les lui démontreront avec évidence. Pascal se trompe donc encore quand il affirme que les autres ne sont pas plus instruits que lui sur les questions qu'il nous importe de connaître, et, en disant que la nature n'offre rien qui ne soit sujet de doute et d'inquiétude, il émet une proposition plus que contestable. N'avons-nous pas vu, en effet, que la nature nous fournissait des preuves certaines, irréfutables de l'existence et des perfections de Dieu. Pascal pense, il est vrai, que « c'est une preuve de faiblesse de prouver Dieu « par la nature (1) ; » saint Thomas d'Aquin n'était pas de cet avis, et plutôt que de lancer une proposition hasardée, Pascal aurait dû nous démontrer que les arguments tirés de la nature ne sont pas concluants. Il voudrait que l'univers portât des traces si visibles de l'existence de Dieu, que le doute ne fût pas possible ou qu'il n'en laissât rien soupçonner : tout ou rien, voilà son alternative. La vérité est entre ces deux extrêmes.

La nature dit tout à ceux qui veulent y lire, rien à ceux qui volontairement ferment les

(1) Pensées, c. III.

yeux ; elle donne des preuves convaincantes à quiconque sait raisonner et remonter de l'effet à la cause, elle laisse dans l'incrédulité ceux qui ne prennent pas la peine de se rendre compte et de s'assurer de la vérité. Voilà pourquoi il peut y avoir des athées ou du moins des hommes qui ont, sur la divinité, des idées qui équivalent à une négation, et ce sont tous ceux qui ne font pas un usage légitime de leur raison.

Que reste-t-il maintenant de toute cette page de Pascal ? Des phrases admirablement ciselées, mais pas autre chose.

Tout ce que dit Pascal de la faiblesse de la raison humaine, de l'empire des sens et des contradictions des philosophes, est presque calqué sur Montaigne ; mais, quand on dégage sa doctrine de ce style entraînant qui nous laisse à peine maître de nous-mêmes, et de ces imposantes formules qui coulent une phrase dans un moule de bronze, on découvre facilement le sophisme qui se cache sous ces brillants dehors : « Les sciences ont deux extrémités qui se tou-
« chent, dit-il. La première est la pure ignorance
« naturelle, où se trouvent tous les hommes en
« naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent
« les grandes âmes, qui ayant parcouru tout ce
« que les hommes peuvent savoir, trouvent
« qu'ils ne savent rien, et se rencontrent dans
« cette même ignorance d'où ils étaient partis.

« Mais c'est une ignorance savante qui se « connaît [1]. » Tout cela est faux d'un bout à l'autre. Quand un homme arrive à l'extrémité où vont *les grandes âmes et qu'il a parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir*, est-il vrai de dire qu'il est aussi ignorant que l'enfant qui vient de naître et que ces deux extrémités se touchent ? On ne peut pas calomnier en plus beau langage les savants et la science. Pourquoi Pascal lui-même a-t-il consacré toute sa vie à l'étude, si c'était pour arriver à ne rien savoir ? Cette ignorance savante qui se connaît n'est que la science *modeste,* mais c'est toujours de la science ; et la modestie, loin de la détruire, est, au contraire, son plus bel ornement. Quand un savant dit qu'il ne sait rien, c'est une métaphore qui ne trompe personne.

« L'homme, dit-il encore, n'est qu'un sujet « plein d'erreurs ineffaçables sans la grâce. Rien « ne lui montre la vérité, tout l'abuse. Les deux « principes de vérité, la raison et les sens, outre « qu'ils manquent souvent de sincérité, s'abusent « réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent « la raison par de fausses apparences ; et cette « même piperie qu'ils lui apportent, ils la reçoi- « vent d'elle à leur tour : elle s'en revanche. Les « passions de l'âme troublent les sens, et leur

(1) Pensées, c. IV.

« font des impressions fâcheuses. Ils mentent et « se trompent à l'envi (1). »

Ainsi donc, un homme qui n'est pas en état de grâce n'est dans sa raison et dans ses sens que le sujet d'erreurs irrémédiables ! Jusqu'où la passion ne peut-elle pas pousser les plus beaux génies !

Voilà un géomètre par exemple : il est parfaitement convaincu de la certitude de sa science ; il commet un péché mortel, et toute certitude s'évanouit ! Sa science ne lui apparaît plus que comme un tissu d'hypothèses ! Ici, l'erreur est tellement manifeste, qu'il suffit de la signaler.

Les sens et la raison nous trompent quelquefois, mais il dépend de nous de les rectifier.

Pascal abuse aussi, en faveur de son scepticisme, des désordres que les passions font naître dans l'âme. Bossuet, qui les décrit avec une admirable profondeur, en conclut, non au scepticisme, mais à la lutte, et il laisse entrevoir le calme après l'orage, la victoire après le combat :

« Confondons-nous devant notre Dieu dans la « connaissance de nos faiblesses. Oui, créature « chérie, homme que Dieu a fait à sa ressem- « blance, tu devais être spirituel même dans le « corps, parce que ce corps que Dieu t'a donné « devait être régi par l'esprit.... Mais ô change- « ment déplorable ! la chair a pris le régime et « l'âme est devenue toute corporelle.... O raison

(1) Pensées, c. IV.

« tu crois être libre dans ces petits moments de
« relâche où il semble que la passion se repose,
« tu loues la vertu et l'honnêteté, la modération
« et la tempérance ; mais la moindre caresse des
« sens te fait bientôt revenir à eux et dissipe ces
« beaux sentiments que l'amour de la vertu avait
« réveillés.....

« Qui nous donnera, chrétiens, que nous
« sachions goûter ce plaisir sublime, plaisir
« toujours égal, toujours uniforme, qui naît non
« du trouble de l'âme, mais de sa paix ; non de
« sa maladie, mais de sa santé ; non de ses pas-
« sions, mais de son devoir ; non de la ferveur
« inquiète et toujours changeante de ses désirs,
« mais de la rectitude immuable de sa cons-
« cience [1]. »

(1) Sermon pour la Purification, 2e point.

CHAPITRE III

Les Sceptiques (suite)

HUET

LE SCEPTICISME DE HUET EST AUSSI RADICAL QUE CELUI DE MONTAIGNE. — IL ESSAYE DE L'APPUYER SUR DES TEXTES DE SAINT PAUL ET DE SAINT THOMAS.

Le scepticisme de Pascal est comme le fruit naturel de cette imagination ardente et de ce fougueux génie qui méprise et écrase la raison parce qu'elle n'est pas toujours infaillible. Les natures de cette trempe restent rarement dans le juste milieu.

On s'explique leurs écarts, mais on a droit de s'étonner de rencontrer les mêmes excès chez des esprits froids et méthodiques qui érigent en système savamment combiné les railleries de

Montaigne et les âpres colères de Pascal : nous voulons parler de Huet, le célèbre évêque d'Avranches (1).

La certitude peut avoir plusieurs causes : l'autorité ou la démonstration scientifique par exemple. Nous sommes, en effet, aussi certains de l'existence d'une ville qui s'appelle Constantinople que de cette conclusion géométrique, les rayons d'un cercle sont égaux. Or l'évêque d'Avranches conteste ces données : il n'admet que la première.

Tous les philosophes accordent, dit-il (2), qu'une démonstration tire toute sa force des principes sur lesquels elle s'appuie. S'il en est ainsi, notre croyance aux conclusions de la géométrie reposera sur la foi que nous aurons en ses principes ; or, il faut juger de la valeur et de la certitude d'un principe d'après *le nombre* d'adhésions qu'il recueille, de telle sorte qu'une proposition acceptée par un plus grand nombre d'hommes sera plus vraie qu'une autre reconnue comme telle par quelques-uns seulement : *Quæ plurium demerentur fidem majorique omnium*

(1) Son livre *De la Faiblesse de la Raison humaine*, peu lu aujourd'hui, est l'expression du scepticisme le plus absolu. Nous avons cru devoir étudier avec quelque détail les ouvrages du savant évêque, car jamais, peut-être, guerre plus acharnée n'a été faite à la raison.

(2) Préface de la Démonstration évangélique, § 3.

admittuntur clariora ea esse et certiora fatendum est. Personne ne doute que le feu ne brûle et on aime mieux le croire que d'en faire l'expérience. Les principes de la géométrie, au contraire, ne sont connus que de quelques hommes intelligents ; beaucoup les nient et la plupart les ignorent complètement.

Demandez à un paysan si deux lignes droites prolongées à l'infini peuvent se rencontrer, il ne vous comprendra pas. Nous devons donc conclure que les démonstrations qui s'appuient sur des arguments moraux sont bien plus solides que toutes les déductions géométriques.

Le principe de Huet est faux. Ce n'est pas le nombre plus ou moins grand de ceux qui adhèrent à une proposition qui en constitue la vérité et la certitude. Si cela était, je devrais être moins certain de mon existence que de celle de l'Amérique, car je suis connu de très peu de monde, tandis que tous les hommes sont convaincus de l'existence de l'Amérique. Non, ce qui engendre la certitude, c'est tantôt l'autorité, tantôt l'expérience personnelle. Cette dernière, quoique d'un autre genre, n'est pas moins absolue que la première, et quand même il n'y aurait qu'un seul homme qui m'eût démontré que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je n'en serais pas moins certain que de toute autre vérité morale.

Huet s'efforce ensuite de démontrer que les bases de la géométrie ne sont pas solides (1). Il raconte les discussions des géomètres sur le nombre et la valeur des axiomes et des *postulata*, et il conclut en disant : ces disputes auraient-elles lieu si les principes de la géométrie étaient aussi certains que cette proposition : « le feu est chaud ? »

Que quelques géomètres aient réclamé comme *postulata* ce que d'autres ont considéré comme des théorèmes, que les uns aient essayé de démontrer ce qui pour les autres était des axiomes, soit : ces discussions n'infirment pas la valeur des principes de la géométrie.

De cet axiome : deux surfaces superposées qui s'adaptent parfaitement sont égales, on a déduit la démonstration de la quatrième proposition du premier livre d'Euclide ; or, dit Huet, les plus célèbres géomètres ne l'acceptent pas, ils repoussent, par conséquent, toutes les conclusions qui en découlent. Comme elles sont fort nombreuses, la géométrie tout entière se trouve renversée : *Sunt autem quamplurimæ, totamque geometriam vitium hoc inficit* (2).

(1) Démonstration évangélique, axiome IV, § 2.

(2) L'axiome en question est, en effet, la base de la démonstration de la 4e proposition du Ier livre d'Euclide, et il a l'importance que lui assigne Huet ; le contester, c'est nier que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. Les deux surfaces, en effet, couvriront une égale partie de l'espace ; par conséquent, elles sont égales.

3.

Que les géomètres acceptent ou repoussent l'axiome en question, c'est une vérité qui tombe sous les sens que deux superficies qui s'adaptent sont égales; toutes les conclusions qu'on en déduira logiquement seront donc parfaitement légitimes.

Huet fait l'éloge de Carnéade, *quo nemo præclarius de philosophia meritus sit*, qui a nié que deux quantités égales à une troisième fussent égales entre elles, et il rappelle, sans les condamner, les philosophes qui ont soutenu que le tout n'est pas plus grand que sa partie.

Nous répétons ici ce que nous avons dit à propos de Montaigne : la philosophie n'est pas responsable des excentricités des hommes qui n'ont de philosophe que le nom : quand on veut juger de la valeur d'une science, il ne faut pas prendre pour exemple ceux qui l'ont répudiée; quand on veut se faire une idée de la beauté humaine, va-t-on contempler un corps difforme?

Dans l'ouvrage qui a pour titre *Quæstiones Alnetanæ*, Huet continue son combat acharné contre la raison. Il commence par lui rendre hommage, mais c'est pour mieux l'accabler: nous résumons fidèlement son argumentation.

Il est temps, dit-il (1), de donner à la raison les louanges qu'elle mérite. Elle est, en effet, une lueur qui *descend du Père des lumières* qui a

(1) Quæstiones Alnetanæ, c. I, § 1 et seq.

laissé tomber dans l'âme ce rayon sans lequel l'homme ne diffère pas des animaux. Il ne faut pas en repousser l'usage dans les choses de la foi, pas plus qu'il ne faut abdiquer notre dignité d'homme en devenant chrétien.

Voilà de très sages paroles, mais il est difficile de les accorder avec ce qui suit :

La raison a donc sa lumière, mais c'est une lumière trompeuse et néfaste qui fait la nuit dans l'âme si on ne la retient pas dans ses justes limites ; elle est très utile, au contraire, et peut préparer à la foi quand on se sert avec prudence des préceptes d'une philosophie circonspecte. De même qu'on remplace la lumière du soleil par des flambeaux, de même la raison qui n'a pas une vue claire, ferme et constante d'une vérité, nous prête cependant quelques vagues lueurs à l'aide desquelles nous voyons ou du moins *nous croyons voir* la route qui conduit à la vérité.

La connaissance, toujours en raison directe de la pureté de lumière qui éclaire [1] les objets, sera claire si la lumière est vive, elle sera douteuse si la lumière est incertaine : la raison nous donnera donc la certitude si elle est ferme, le doute si elle est chancelante. Malheureusement la raison ne voit jamais qu'à travers des nuages.

(1) Nous ne traduisons pas littéralement : nous ne rendons que la pensée de l'auteur.

C'est d'après ce mélange de lumière et d'obscurité qu'on peut diviser les philosophes en trois classes : celle des Dogmatiques qui, ne considérant que la partie lumineuse de la raison, ont conclu à la certitude ; celle des Socratiques qui, frappés de ses obscurités, ont dit qu'on ne pouvait être certain de rien ; celle des Pyrrhoniens qui pensent avec les Socratiques qu'on ne peut rien savoir, et qui en outre, voyant que c'est la raison qui affirme cette conclusion et que la raison à son tour est une lumière flottante, croient qu'on ne peut pas même être certain de son doute. Pour nous, nous reconnaissons avec les Dogmatiques, la lumière de la raison ; avec les Socratiques, nous nions toute certitude parfaite et absolue ; avec les Sceptiques, nous avouons que nous ne sommes pas certains même de ce doute.

Il y a, en effet, trois genres de certitudes : celle de la vision béatifique, celle de la foi, celle de la raison. Si on compare les deux dernières, on constate facilement l'immense supériorité de la certitude produite par la foi sur la certitude rationnelle [1]. Si on compare ensuite les divers degrés de la certitude rationnelle, on remarque que le point le plus élevé est la certitude géométrique ; mais, comme il y a plus haut une certi-

(1) Huet ne tient pas compte de la distinction faite par saint Thomas entre la certitude objective et la certitude ub jective.

tude plus noble, plus ferme, plus sublime, celle de la foi, il faut conclure qu'il manque quelque chose à la certitude rationnelle, et que dès lors elle ne peut être qu'une *probabilité*. La certitude humaine la plus solide n'est, par conséquent, que la probabilité.

Semblable à un homme qui, voyageant dans des pays inconnus, est obligé de prendre un guide, la raison, reconnaissant sa faiblesse et son impuissance, doit choisir un maître dont elle écoutera, sans hésiter, toutes les leçons. Suivons donc les philosophes qui font profession de scepticisme, tant qu'ils reconnaissent l'infirmité de la raison ; mais quand ils s'obstinent et désespèrent de trouver une issue, ne perdons pas notre temps avec eux dans un labeur inutile, et sans hésiter prenons une autre voie éclairée d'une lumière qui ne trompe jamais.

Tel est en substance le premier chapitre des *Quæstiones Alnetanæ*.

Huet nie donc la possibilité d'arriver à la certitude, puisque pour lui la certitude humaine la plus complète n'est que la probabilité. Or une chose probable et pouvant être vraie ou fausse n'est pas sûre ; donc au fond il détruit toute certitude, même celle de la géométrie.

La conscience, la raison et le bon sens repoussent cette conclusion et dédaignent ces sophismes.

Nous sommes certains de notre existence, nous sommes certains que le tout est plus grand que la partie ; nous sommes certains que les phénomènes dont nous sommes le théâtre ne sont pas une illusion. S'il faut en appeler à la foi, elle est muette sur toutes ces questions. Où est le texte de l'Écriture ou le canon d'un concile qui fait mention de mon existence ? Dois-je donc attendre qu'un concile général se réunisse et décide que j'existe, pour être certain d'un fait qui jusqu'ici n'est que probable ? La fausseté de cette assertion est palpable.

La certitude humaine n'est qu'une probabilité, dit Huet, parce qu'au-dessus d'elle il y a une certitude plus haute, celle de la foi. Nous répondons avec saint Thomas que la certitude surnaturelle est plus élevée dans sa cause, mais non dans le degré d'adhésion de l'intelligence [1]. Je crois fermement que Dieu est Un en substance et Trine en Personnes, car c'est Dieu lui-même qui me l'a révélé ; mais ma croyance ne diminue en rien la force de cette proposition qui s'impose : le tout est plus grand que sa partie. J'accepte ce principe nécessairement, parce qu'il est en proportion nécessaire avec mon intelligence, tandis que je suis libre à l'égard des vérités révélées et, de fait, il y a malheureusement beaucoup d'hommes qui les repoussent.

(1) IIª IIæ, q. IV, a. 8.

L'argumentation de Huet n'est donc qu'un sophisme. Soutenir que la certitude humaine n'est que probabilité, parce qu'il y a une certitude plus haute, c'est dire que l'animal n'est pas doué d'une véritable vie, parce qu'il y a au-dessus de lui une vie supérieure : celle de l'homme ; que celle-ci, à son tour, n'est pas réelle, parce qu'il en existe une plus parfaite : celle de l'ange.

Tandis qu'il composait son ouvrage *Quæstiones Alnetanæ*, Huet, peu satisfait sans doute de ses attaques contre la raison, gardait en manuscrit un traité plus complet : *De la faiblesse de l'esprit humain* et dans lequel il professe ouvertement le scepticisme le plus radical.

Nous en donnons une rapide analyse, non pas tant pour le livre lui-même qu'on ne lit plus guère, qu'à cause des développements dont il nous fournit le thème et qui nous permettent de traiter en détails diverses questions relatives à la certitude.

Huet divise son livre en trois parties :

1° L'esprit humain ne peut connaître la vérité par le secours de la raison avec une entière et parfaite certitude.

2° Il faut donc chercher une voie plus sûre.

3° Réponse aux objections.

1° La première partie comprend XV chapitres. Dans le premier chapitre, après avoir défini la

philosophie, l'entendement, l'idée, la pensée, la raison et la vérité, Huet revient à la thèse des *Quæstiones Alnetanæ* : La certitude humaine n'est que probabilité, car il y a au-dessus d'elle une certitude plus parfaite. Nous avons vu ce qu'il faut penser de cette assertion.

Les chapitres suivants jusqu'au XIV[e] inclusivement sont tous consacrés à prouver la faiblesse incurable de l'esprit humain, et le XV[e] tire la conclusion, qui est le pur scepticisme.

Examinons la valeur des preuves développées par l'évêque d'Avranches. La première est tirée des textes de l'Écriture et des Pères; mais, comme on va le voir, ces textes ne condamnent que la science téméraire, la fausse sagesse, l'orgueil et les écarts de la raison humaine.

Huet cite ces paroles de saint Paul : « Il est écrit, je perdrai la sagesse des sages et la prudence des prudents. Où est le sage, où est le docteur de la loi, où est cet homme studieux des choses de ce siècle? Car parce que dans la sagesse de Dieu le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse (par la raison), il a plu à Dieu de sauver les fidèles par la folie de la prédication (1). »

L'apôtre saint Paul, dit saint Thomas (2), veut simplement rabaisser l'orgueil de la raison qui pervertit les dogmes de la foi, et il dédaigne

(1) I Cor., I, 19 et seq.
(2) In I Cor., lect. III.

dans la prédication de l'Evangile les vains ornements de la sagesse mondaine. Pourquoi donc, continúe saint Thomas, les docteurs de l'Eglise ont-ils eu recours à la force des raisonnements et aux séductions du langage, au point qu'on ne sait ce qu'on doit le plus admirer, ou de leur science des Ecritures, ou de leur connaissance de la philosophie ? C'est que, dit-il, autre chose est se fier uniquement dans l'exposition de la doctrine révélée à la puissance de la science humaine, autre chose est s'en servir pour la défense de la foi en repoussant tout ce qui peut la corrompre. Quand l'Apologiste trouve chez les philosophes des armes bien trempées, loin d'en avoir peur, il doit s'en saisir pour combattre le bon combat. Elles ne sont pas, il est vrai, assez puissantes pour faire pénétrer la foi, c'est un triomphe qui est réservé à Dieu seul et à la croix du Christ ; mais elles peuvent préparer les voies et déblayer le terrain où Dieu élèvera l'édifice de la croyance surnaturelle. Quand saint Paul dit que Dieu confondra la sagesse *des sages* et la prudence *des prudents*, il ne s'agit pas de la sagesse et de la prudence en elles-mêmes, car elles sont des dons de Dieu, mais de la sagesse de ceux qui se croient sages, de la prudence de ceux qui se croient prudents et qui s'imaginent avec leur sagesse et leur prudence forcer les portes du temple dont Dieu seul tient les clefs.

C'est dans cet esprit qu'il faut interpréter tout ce passage de saint Paul et ne pas oublier qu'il avait en vue de prouver aux Gentils que leur sagesse n'était pas en elle-même capable de les conduire à la foi, don gratuit de Dieu qui nous a été mérité, non par les philosophes, mais par Jésus-Christ mort sur la croix.

Les mêmes remarques doivent être appliquées à cet autre texte de saint Paul, cité par l'évêque d'Avranches : « Prenez garde que personne ne vous trompe par le moyen de la philosophie, et de cette vaine tromperie suivant la tradition des hommes et les éléments de ce monde, et non suivant Jésus-Christ (1). »

On est séduit par la science humaine de deux manières, dit saint Thomas (2), ou par ses principes réels ou par ses sophismes. On est trompé par ses principes quand on veut mesurer les choses de la foi avec la raison pour seul guide. La foi, en effet, n'étant pas sur le même plan que la raison, on ne peut pas apprécier celle-là d'après les lumières de celle-ci.

On est trompé par les sophismes lorsqu'on prend une apparence pour une réalité ; ce qui arrive toutes les fois qu'on accepte avec trop de facilité, sur la seule autorité d'un philosophe par

(1) Coloss., c. II, 8.

(2) In Coloss., c. II, lect. II.

exemple, une proposition ingénieusement présentée, mais fausse, ou bien qui a besoin de démonstration.

Nous ne devons pas pour cela, ajoute saint Thomas, répudier les traditions et les raisons des hommes; mais il nous faut faire un choix : c'est la conduite que nous dicte la plus vulgaire prudence.

Huet termine son chapitre en disant : « Saint « Thomas, ce célèbre dictateur de l'Ecole, a « prononcé que nos esprits sont si étroitement « enchaînés par les sens, qu'ils ne peuvent *com-* « *prendre* parfaitement les choses, que leur im- « bécilité est si grande que, s'ils veulent juger « des choses qui sont certaines par elles-mêmes, « elles deviendront incertaines. »

L'évêque d'Avranches, qui d'ordinaire a grand soin d'indiquer les ouvrages des auteurs qu'il cite, oublie ici de nous dire dans quel livre de saint Thomas il a lu le passage ci-dessus. Or saint Thomas dit positivement que la vérité est dans les sens (1). Elle y est sans doute d'une manière moins parfaite que dans l'intelligence, ainsi que nous l'avons expliqué déjà ; mais, dans leur acte propre, et quand ils ne sont empêchés ni par l'organe ni par le milieu, la perception des sens est toujours claire. Si un objet est à ma portée, je le vois tel qu'il est ; mais

(1) De Verit., q. I, a. IX et XI in fine.

comme ma vue a des limites, je sais, par expérience, quels sont les cas où je dois rectifier les données des sens. Ils ne me trompent pas lorsqu'ils m'affirment l'existence d'un objet qui est sous mes yeux, et toutes les fois que, sur leur témoignage, je suis induit en erreur, c'est la faute d'un jugement précipité. Après avoir essayé d'établir sa thèse par l'autorité de l'Ecriture, des Pères et des Docteurs, Huet envisage la question au point de vue philosophique (1) et s'efforce de démontrer qu'il nous est impossible de connaître avec certitude qu'un objet extérieur répond exactement à son idée subjective, parce que la fidélité de l'image, du milieu, des sens, du cerveau, de l'esprit est douteuse.

« La vérité, dit-il, est la convenance de l'objet « extérieur avec le jugement qu'en forme notre « entendement ; » or, rien ne peut nous garantir la fidélité de cette convenance.

L'image d'abord : qui est-ce qui osera dire que l'image est la ressemblance de l'objet, car je ne puis pas les comparer, puisque l'un et l'autre sont hors de mon entendement,

Huet se trompe : l'image n'est pas hors de mon entendement, elle lui est même tellement unie, qu'elle forme avec lui un seul et unique principe de connaissance. Si, en effet, l'image était hors de l'intelligence, nous ne verrions

(1) Ch. III.

rien; or nous voyons les objets, ce qui ne peut s'expliquer que par la présence de l'image dans l'intelligence.

Il se sert ensuite d'un véritable sophisme pour prouver que l'image n'a pas la ressemblance de l'objet : l'objet, dit-il, un arbre, par exemple, est visible, solide, matériel ; l'image ne peut avoir ces caractères, donc elle ne lui ressemble en rien.

Il faudrait donc, d'après Huet, que l'arbre fût dans l'intelligence, tel qu'il est en réalité, avec ses racines, ses branches, son tronc et ses feuilles; mais alors, ce ne serait plus une image, ce serait l'arbre lui-même qui serait dans l'intelligence, ce qui est impossible. *Omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur* ; l'intelligence, qui est le réceptacle, reçoit tous les objets selon son mode d'être : étant spirituelle, elle les reçoit d'une manière immatérielle. Mais inférer de là que l'image n'a pas la ressemblance de l'objet, c'est dire qu'un portrait d'une exactitude parfaite n'est pas l'image de l'original, parce que le portrait est une toile coloriée, tandis que l'original est un homme en chair et en os. Malgré cette différence, qui de nous en voyant le portrait d'un homme dont les traits nous sont familiers ne dise aussitôt : Voilà un tel. Il en est de même des *species*.

Quand je rencontre un homme connu, j'ai

beau savoir que son image n'a pas dans mon intelligence, les mêmes caractères de l'objet *à parte rei*, rien ne me fera douter que c'est bien lui que je vois, et non un autre. Ceux qui n'ont pas étudié la théorie des images intellectuelles (c'est l'immense majorité) en douteront moins encore [1].

Dans le 4e chapitre, qui contient la 3e preuve de la faiblesse de l'entendement humain, Huet veut démontrer que nous ne connaissons pas la nature des choses avec une entière certitude. Pour les connaître, en effet, il faudrait avoir une vue claire du genre et de la différence propre ; or ces deux choses nous échappent totalement, nous ne pouvons donc rien connaître d'une manière certaine. Huet nous cite un exemple à l'appui de son affirmation : « Demandez aux pro-
« fesseurs de philosophie, dit-il, ce que c'est que
« l'homme, ils vous diront que c'est un animal
« raisonnable. Voilà le genre et la différence. Or
« le genre doit être commun également aux
« espèces qui sont comprises sous ce genre.
« L'homme doit donc être animal de la même

(1) C'est dans ce chapitre que l'évêque d'Avranches donne une fausse idée des espèces intellectuelles, en disant qu'elles sont des émanations de l'objet. Ce n'est pas le système des scolastiques : d'après eux, les espèces ne sont que des images. Il n'y a pas dans l'espèce intellectuelle un seul atome de l'objet, pas plus qu'il n'y a dans un portrait une seule molécule du type.

« manière que le cheval est animal ; car si « l'homme est animal d'une autre manière que « le cheval, il y aura de la différence dans le « genre même comme genre, et partant il ne « sera point genre. Or, comment saurez-vous « que l'homme et le cheval sont également ani- « maux, si vous ne connaissez pas leur nature « et même si vous ne connaissez pas parfaitement « ce que c'est qu'animal, et c'est ce qui n'est pas « moins incertain. »

De deux choses l'une : la difficulté de Huet porte sur le mot ou sur la chose. Si l'on entend par animal un être qui marche sur quatre pattes, qui a une crinière et une queue, il est évident que l'homme n'est pas animal comme le cheval. Mais si l'on ne considère que la chose et si l'on appelle animal tout ce qui vit, respire, sent, se meut, se reproduit, etc., il est certain que l'homme est animal au même titre que le cheval, c'est ce qui constitue le genre. Mais l'homme a de plus que le cheval une prérogative qui lui est propre, la raison; c'est ce qui constitue la différence ; d'où il suit que la définition : l'homme est un animal raisonnable, est parfaitement juste.

Huet la conteste parce que, dit-il, nous ne savons pas « si l'homme et le cheval sentent « également, si le sentiment de l'homme est « entièrement égal au sentiment du cheval. »

Ce n'est encore qu'une chicane de mots. Quand

même, en effet, les sensations du cheval ne seraient pas exactement semblables à celles de l'homme, on n'en pourrait pas moins conclure que l'homme et le cheval sont compris dans le genre animalité, du moment où l'on est d'accord sur ce qui le constitue. Or l'homme et le cheval sentent, vivent, et ont, en un mot, tous les caractères que l'on reconnaît à l'animal ; pourquoi alors ne pas dire que l'homme et le cheval appartiennent au même genre et que la différence spécifique est la raison ? Si le principe de Huet était vrai, il faudrait aller plus loin et avouer que nous ignorons si bien la nature de l'homme et celle de l'animal, que nous ne savons pas si l'homme est privé de raison, tandis que peut-être les animaux en sont doués.

L'évêque d'Avranches va jusque-là, et dans sa guerre insensée contre la raison, il l'enlève à l'homme pour la donner à l'animal : « C'est cela « même qui est en question dans notre présente « recherche, dit-il, savoir si l'homme est doué de « raison, et s'il peut raisonner. Puisque nous « ne sommes pas assurés qu'il puisse raisonner, « nous ne sommes pas assurés qu'il soit un « animal raisonnable, ni que la raison soit sa « différence. Supposons néanmoins qu'il soit « raisonnable, sommes-nous assurés qu'il soit le « seul de tous les animaux qui soit raisonnable?»

Comme Montaigne, Huet veut donc combler

l'abîme qui sépare l'homme des animaux et effacer sur notre front le reflet des paroles divines : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.

Non, la question n'est pas de savoir si nous ne sommes pas raisonnables ou si nous sommes intelligents, si nous ne sommes que des animaux ou si nous sommes des hommes, le seul problème que puisse se poser une philosophie vraie est celui de l'étendue ou de la limite de l'entendement ; mais essayer de la détruire sous le prétexte d'assigner ses bornes et de constater sa faiblesse, c'est une entreprise téméraire et impie, c'est une injure que repoussent avec une indignation égale la raison et la foi.

Une autre preuve de l'incertitude irrémédiable de nos connaissances, c'est que, selon Huet, les causes des objets sont infinies (1) (ch. VII).

« A toutes ces preuves, dit-il, il faut encore « ajouter celle-ci, que toutes les choses de ce « monde sont liées entre elles de telle sorte, qu'on « ne peut en concevoir aucune sans en conce- « voir une autre ; ni cette autre sans une troisiè- « me ; ni cette troisième sans une quatrième, « jusqu'à ce que, portant notre esprit de l'une en

(1) Pour ne pas nous perdre dans des détails inutiles, nous ne réfuterons que les chapitres où Huet propose des objections discutables, car il en est quelques-uns qui ne contiennent que des difficultés peu sérieuses.

« l'autre, nous ayons parcouru l'infinité des « choses dont le monde est composé. Or, l'enten- « dement humain n'étant pas capable de sa nature « de savoir tout, et ne pouvant rien savoir sans « savoir tout, il s'ensuit qu'il ne peut rien « savoir. »

Ici le sophisme est manifeste. Hé quoi! pour connaître un objet en particulier, je vais être obligé de parcourir toute la série des causes qui l'ont produit et de jeter un coup d'œil sur la création tout entière pour savoir quels sont les liens qui le rattachent à l'ensemble? Si nous en sommes réduits là, Huet a raison, nous ne connaîtrons jamais rien; heureusement que cette nécessité n'existe que dans son imagination.

Exemple: La plume dont je me sers est en métal. En suis-je bien sûr? Non, d'après Huet. Je dois avant de me prononcer savoir :

1° Ce que c'est qu'un métal;

2° En quoi celui dont ma plume est faite diffère de tous les autres;

3° De quelle mine il a été tiré;

4° Comment les métaux se forment dans le sein de la terre;

5° Quels sont les ouvriers qui l'ont travaillé;

6° Quel est l'inventeur;

7° Par quels procédés on est arrivé à fabriquer des plumes;

8° Quel a été l'usage des métaux depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours ;

9° Pourquoi les hommes ont-ils tant d'estime pour un métal qui s'appelle l'or ;

10° Pourquoi le poète a-t-il dit : *Auri sacra fames ;*

11° Cette parole est tirée du 3e chant de l'Enéide et, à ce propos, ne pourrait-on pas se demander si Virgile n'a pas trop flatté l'amour-propre de Rome en faisant remonter son origine jusqu'aux Troyens, etc., etc., etc. On le voit, il n'y a pas de raison pour s'arrêter ; l'humble question que nous avons prise en commençant nous a conduits jusqu'à la guerre de Troie, nous aurions pu aller jusqu'au déluge sans aucune difficulté (1).

La série des causes est infinie, en effet, mais il n'est pas nécessaire de la parcourir pour arriver à la connaissance certaine d'un objet déterminé. Huet confond la connaissance absolue qui ne peut se trouver qu'en Dieu, avec la connaissance relative, la seule que l'on puisse exiger de l'esprit humain. Dieu ne voit pas un seul objet sans saisir, par le fait même, la série des causes et l'harmonie qui le rattache à l'ensemble ; mais inférer de là qu'aucune connaissance humaine

(1) Les exemples de Huet sont aussi bizarres que celui que nous avons choisi.

n'est certaine, c'est dire que l'être humain n'est pas réel parce qu'il n'est pas absolu.

« Il faut nous endurcir le front, continue Huet, « et puisque nous avons commencé de douter, il « faut douter à bon escient, quand les dogma- « tiques devraient s'en désespérer. Quelque « preuve qu'ils proposent contre moi, ils se ser- « viront pour cela d'un raisonnement...... Qu'on « propose ici un raisonnement quelconque que « nos adversaires tiennent pour très certain et « incontestable, je vais vous faire voir qu'il est « très incertain et ne prouve rien (ch. XII). »

L'exemple choisi par Huet est un syllogisme en bonne et due forme.

Tout homme est un animal raisonnable ;
Pierre est homme ;
Donc Pierre est un animal raisonnable.

L'évêque d'Avranches voit dans ce syllogisme une pétition de principes d'abord. Toute la certitude de la proposition particulière, dit-il, dépend de la certitude de la proposition universelle, et c'est, d'après lui, ce qui constitue la pétition de principes. Il se contente de l'affirmer et n'essaye même pas de le prouver, ce qui serait assez difficile. Toutes les fois, en effet, qu'une proposition particulière est liée indissolublement à une proposition générale certaine, s'appuie sur elle et y est contenue, la conclusion qui ne fait que rendre ce lien évident est rigoureuse

et vraie, et le raisonnement est inattaquable.

Huet conteste ensuite la certitude de la Majeure. Il invoque l'autorité de Descartes soutenant que Dieu peut changer l'essence des choses et faire qu'un homme ne soit pas un animal raisonnable, comme il peut faire que 2 et 2 n'égalent pas quatre. Nous avons vu plus haut ce qu'il faut penser de cette fausse et étrange métaphysique.

Huet consacre le plus long chapitre de son livre à la nomenclature des sceptiques (ch. XIV), et il ne craint pas de dire que, seuls, ils méritent véritablement le nom de philosophes (ch. XV).

2° Après avoir fait table rase de toute certitude, l'évêque d'Avranches veut « expliquer exacte- « ment quelle est la plus sûre et la plus légitime « voie de philosopher. » C'est le sujet du IIe livre de son traité *sur la faiblesse de l'entendement humain.*

Il peut se résumer en quelques mots : Nous sommes incapables d'arriver à la certitude ; il faut donc choisir dans chaque secte ce qui nous convient (tous les grands hommes ont été éclectiques), mais sans prendre parti pour les uns ou pour les autres, s'enfermer dans ses opinions personnelles et n'avoir plus aucun souci ni de la

philosophie ni des philosophes. Il n'y a d'ailleurs qu'une seule lumière capable de nous éclairer et de faire évanouir nos doutes, c'est la foi (1).

Huet veut appuyer sa conclusion sur la doctrine de saint Thomas ; nous lui faisons respectueusement observer qu'il a mal choisi son autorité.

Voici, en effet, la question que se pose le saint Docteur.

Est-il nécessaire de *croire* les vérités qui peuvent être *prouvées* par la raison (2) ?

Saint Thomas admet donc qu'il y a des vérités qui peuvent être *prouvées* par la force naturelle de la raison et qui, par conséquent, sont certaines; il se demande seulement s'il est bon que ces vérités aient été révélées.

Il est nécessaire, dit-il, que l'homme accepte des mains de la foi, non seulement les mystères qui dépassent son intelligence, mais encore les vérités qui se *démontrent* rationnellement. Cette nécessité se tire des trois considérations suivantes :

1° Afin que l'homme arrive plus vite à la connaissance de la vérité divine ; la science qui traite de l'existence de Dieu et des autres

(1) Huet ne devrait pas se contenter de ne consacrer qu'un chapitre à prouver une conclusion qui est le but principal de son ouvrage.

(2) IIª IIæ, q. II, a. 4.

questions relatives à la divinité est, en effet, la dernière par ordre d'acquisition, car on ne s'occupe généralement de ces problèmes qu'après avoir parcouru le sentier des sciences inférieures. Si donc Dieu n'eût pas révélé les vérités divines naturelles, l'homme n'aurait connu qu'à la fin de sa vie des vérités qui cependant lui importent au plus haut point.

2° Afin que la connaissance de Dieu soit plus répandue. Combien d'hommes, en effet, sont incapables de se livrer aux spéculations philosophiques, soit à cause de la lourdeur de leur esprit, soit à cause de leurs occupations qui les détournent de ces études, soit à cause des nécessités matérielles de la vie qui les absorbent. Sans la révélation, tous ces hommes (et c'est la grande majorité) eussent été privés pour toujours du bienfait de la connaissance de Dieu. Troisièmement enfin, pour fortifier la raison contre ses défaillances. La raison, en effet, chancelle souvent, surtout quand il s'agit de questions relatives à la divinité : n'avons-nous pas sous les yeux les exemples des philosophes qui, guidés par leur raison seule, sont tombés dans de lamentables erreurs. Il fallait donc qu'au-dessus de la raison, la grande voix de Dieu se fît entendre pour guider l'esprit humain dans le dédale des contradictions des philosophes et le conduire sur le roc inébranlable de la certitude.

Telle est la thèse de saint Thomas; on voit combien elle est éloignée du scepticisme de l'évêque d'Avranches. Le saint Docteur affirme, en effet, la possibilité d'une démonstration rationnelle pour les vérités qui sont à la portée de l'esprit humain, il veut prouver seulement que, même pour ces vérités, la révélation est nécessaire, non que la raison ne puisse y parvenir, mais parce qu'elle n'y arrive que tard, parce que tous les hommes ne sont pas également capables des recherches et de la pénétration qu'elles réclament, parce qu'enfin, les philosophes n'étant pas d'accord sur ces graves questions, Dieu devait intervenir pour terminer les débats.

3° Huet consacre la 3e partie de son livre à la réfutation des objections que suscite son système.

La plus grave est celle qu'il expose au chapitre VII et qu'il combat au chapitre XV. Avec votre scepticisme, lui dit-on, vous ruinez non seulement la raison (1), mais encore la foi qui s'appuie sur la raison, vous diminuez singulièrement la valeur des conclusions théologiques et vous niez la force des motifs de crédibilité.

Si, en effet, la raison est absolument incapable de certitude, c'en est fait de toutes les conclusions théologiques, comme des démonstrations

(1) Comme *substratum*, mais non comme force démonstrative.

rationnelles de la foi et de tous les travaux des apologistes.

« La foi, répond l'évêque d'Avranches, n'a « rien à craindre de la raison. » En soi, oui ; mais relativement à nous, non. Les objections de la raison contre la foi ne sont-elles pas, en effet, ardentes, pressées, spécieuses, et ne parviennent-elles pas trop souvent à étouffer la foi ? Huet, pressé par son adversaire, est obligé de reconnaître que la raison peut, il est vrai, acquérir la *certitude* de l'existence de Dieu et des premiers principes ; mais, pour ne pas s'avouer vaincu, il oppose à cette certitude qu'il appelle humaine, la certitude de la foi qu'il appelle divine. C'est une déplorable défaite, car, que la foi nous donne une certitude divine et la raison une certitude humaine, personne ne le nie; mais il faudrait prouver que la certitude humaine n'est pas solide. Huet n'a d'autre argument que celui-ci : la certitude divine est supérieure à la certitude humaine, *donc* celle-ci n'est qu'une probabilité, ce qui revient à dire que la certitude de la foi diminue celle de la raison, et, pour peu que l'on presse cette proposition, on en arrive à conclure que la foi détruit la raison pour régner seule sur des ruines. C'est le contraire qui est vrai.

Huet fait ensuite bon marché des motifs de crédibilité : « Croyez-vous, dit-il,que des enfants « qui ont à peine l'usage de la raison, des gens

« barbares, grossiers et ignorants, et qui, néan-
« moins, ont reçu le don de la Foi, conçoivent
« très clairement et très fermement ces motifs de
« crédibilité ? Non, sans doute ; mais la grâce de
« Dieu et la lumière intérieure vient au secours et
« elle soutient l'imbécilité de la nature et de la
« raison. » Il cite à l'appui de sa doctrine les décrets des conciles d'Orange et de Trente, définissant que, sans la grâce, l'homme n'arrive jamais à la foi.

L'évêque d'Avranches était trop bon théologien pour ne pas voir qu'il faisait ici une méprise volontaire. Non, sans la grâce, l'homme ne parvient pas à la foi, et lorsque les Apologistes de tous les temps développent les motifs de crédibilité, ils savent fort bien que ce ne sont pas les raisonnements humains qui *donnent la foi*, don gratuit de Dieu ; mais ils s'efforcent de préparer à la foi, en détruisant les préjugés, en dévoilant les harmonies de la raison et de la foi, et en démontrant que la foi est évidemment croyable.

L'évêque d'Avranches, contemporain et ami de Bossuet, était convaincu autant que qui ce soit de l'importance des preuves rationnelles de la foi, et le peu de cas qu'il semble en faire dans son traité *De la faiblesse de l'esprit humain*, ne l'a pas empêché de mettre sa vaste érudition au service de la *démonstration évangélique*.

CHAPITRE IV

Le Traditionalisme.

L'UNIQUE CRITERIUM DE LA CERTITUDE EST, POUR M. DE BONALD, LA PAROLE DE DIEU TRANSMISE A L'HUMANITÉ. — LAMENNAIS LE PLACE DANS LE CONSENTEMENT UNIVERSEL. — LE P. VENTURA ET LE P. GRATRY DÉNATURENT LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS.

Le traditionalisme est une des formes du scepticisme mystique, car les partisans de ce système posent en principe que la raison, incapable d'arriver par elle-même à la certitude philosophique, est obligée d'aller la chercher dans la tradition; ils veulent, comme les sceptiques mystiques, établir l'empire de la foi sur les ruines de la raison.

« Les premières années du XIXe siècle, dit un « contemporain, furent sans doute pour le clergé

« français une époque d'inexpérience relative en « matière de philosophie. Il y avait eu interruption dans les études pendant la Révolution, « et au sortir de la tourmente, l'Eglise de France « avait à réparer ses ruines avant de revenir à « la science... Trois écoles occupaient la scène : « l'école de Condillac, l'école spiritualiste et « l'école traditionaliste... De quel côté penchait le clergé ? Naturellement du côté du « traditionalisme [1]. »

Les apologistes de cette époque, de Maistre, de Bonald, Lamennais, sont, en effet, traditionalistes ; mais le clergé ne les a pas suivis longtemps, car les condamnations du Saint-Siège et les censures des évêques n'ont pas tardé à montrer le danger de cette doctrine.

Nous ne cesserons de le répéter, l'Église et la Révélation n'ont rien à gagner à la guerre que d'imprudents défenseurs de la foi font à la raison au nom de la foi. Ces discussions sont aujourd'hui bien loin de nous, et, cependant, nous devons y revenir pour dégager toute solidarité entre l'apologie vraie, telle que la comprenait saint Thomas d'Aquin, et les exagérations de ceux qui ont cru mieux faire en adoptant une autre méthode.

Tous les détracteurs de la raison humaine

(1) L. Robert, De la certitude et des formes récentes du scepticisme, IIIe p., c. VIII.

commencent invariablement par faire un grand étalage des disputes des philosophes, de la variété des systèmes, des vicissitudes de la philosophie, pour conclure qu'il faut chercher en dehors de l'intelligence un point d'appui, un terrain solide où l'on pourra asseoir la certitude. Ils ne voient pas ou ils ne veulent pas voir que ces variations sont inévitables, étant données la mobilité, l'indépendance et la curiosité inquiète de l'esprit humain. Qu'un philosophe ait pensé et dit telle chose, que m'importe ? C'est à moi de juger si son affirmation est entourée de preuves suffisantes pour me la faire accepter, et tous les philosophes du monde ne parviendront jamais à me faire douter d'une proposition rigoureusement démontrée. Voilà, par exemple, un philosophe qui se présente et me dit : Je vais vous prouver l'existence de Dieu. Il se met à l'œuvre et développe des arguments tellement forts, tellement pressants et irréfutables, qu'il ne m'est pas possible de leur refuser mon consentement. Qu'un autrevienne me dire ensuite : Les preuves de l'existence de Dieu ne sont pas concluantes, la foi seule peut nous en donner la certitude. Dois-je m'émouvoir et repousser les arguments qui m'ont convaincu tout à l'heure ? Je laisse au sceptique son opinion, car je ne suis pas chargé de réformer tous les écarts de la raison humaine, et je garde la mienne.

Ma conduite sera la même, qu'il s'agisse de propositions qui se démontrent ou de vérités qui s'imposent. Descartes, comme philosophe, doute sérieusement de son existence : est-ce pour moi une raison de douter de la mienne ? Que Descartes doute tant qu'il lui plaira, c'est son affaire ; quant à moi, je suis parfaitement convaincu que j'existe et que je ne dors pas au moment où j'écris.

C'est donc faire une mauvaise guerre à la raison que de lui opposer les discussions des philosophes, et, en déduire que l'esprit humain est incapable de toute certitude, c'est évidemment prendre l'abus d'une chose pour en condamner le principe.

« Sur quoi donc sont d'accord les philosophes? « s'écrie M. de Bonald (1). Sur rien. Quel point « a-t-on mis hors de dispute ? Quel établissement, « comme dit Leibnitz, a-t-on formé ? Aucun. « Platon et Aristote se demandaient : Qu'est-ce « que la science ? Qu'est-ce que connaître ? Et « nous, tant de siècles après ces pères de la phi- « losophie, après tant d'observations et d'expé- « riences, après tant de systèmes et de disputes, « de philosophie et de philosophes, nous, si fiers « des progrès de la raison humaine, nous deman- « dons encore: Qu'est-ce que la science ? Qu'est-ce « que connaître ? Et l'on peut dire de nous que

(1) Recherches philosophiques, c. I.

« nous cherchons encore *la science et la sagesse* « que les Grecs cherchaient il y a deux mille ans. »

M. de Bonald se désespère trop vite. S'il y en a qui se demandent encore : Qu'est-ce que connaître et qu'est-ce que la science ? ils n'ont qu'à consulter saint Thomas d'Aquin, qui leur donnera une réponse capable de les satisfaire.

Pour le fait de la connaissance, il faut deux choses, dit saint Thomas (1) : la puissance de connaître et l'union de l'objet avec la puissance. La puissance d'abord. Il est clair que l'on ne connaîtra jamais si l'on est privé de la faculté qui rend la connaissance possible. Il faut ensuite l'*objet*, car il est évident que lorsque l'on connaît, on connaît quelque chose : or l'union de l'objet et de la puissance constitue le fait de la connaissance ; d'où il suit que *connaître*, c'est être uni intellectuellement à l'objet de la connaissance. Si nous voulons savoir ce que c'est que la science, saint Thomas nous dit encore (2) que la science est la connaissance des conclusions déduites d'un objet considéré comme point de départ. Ainsi, par exemple, si je connais l'homme et si j'étudie par l'analyse tout ce qu'il y a en lui, l'ensemble de ces conclusions constituera, pour moi, la science de l'homme.

Il suffit donc de quelques patientes recherches

(1) I p., q. XII, a. 2. — Voir c. V du présent livre.
(2) I p., q. XIV, a. 1, ad. 2.

dans les livres des philosophes pour ne pas les condamner sans les entendre.

« Mais enfin, continue M. de Bonald, la phi-
« losophie sera-t-elle toujours *un sujet de scan-*
« *dale et un signe de contradiction ?* Faudra-t-il
« que son éternelle inconsistance et ses intermi-
« nables divisions justifient le dégoût que les
« gens du monde et même les savants ont conçu
« de toute doctrine philosophique, et le nom de
« philosophe, jadis si vénéré, ne sera-t-il plus
« qu'un objet de haine pour les uns ou de mépris
« pour les autres ? La raison humaine ne pourra-
« t-elle donc jamais jeter l'ancre dans cet océan
« d'incertitudes, et a-t-elle été irrévocablement
« condamnée, comme les Danaïdes de la Fable, à
« recommencer sans cesse un labeur qui ne finit
« jamais ? Gardons-nous de nous laisser aller à
« une pensée pusillanime..... essayons s'il ne
« serait pas possible de trouver dans les faits
« publics un fondement aux doctrines philoso-
« phiques plus solide que celui qu'on a cherché
« jusqu'ici dans des opinions personnelles.....
« Il s'agirait donc de trouver un fait, un fait
« sensible et extérieur, un fait absolument
« primitif et *à priori*, pour parler avec l'École,
« absolument général, absolument évident, ab-
« solument perpétuel dans ses effets ; un fait
« commun et même usuel, qui peut servir de
« base à nos connaissances, de principe à nos

« raisonnements, de point fixe de départ, de *crite-*
« *rium* enfin de la vérité..... Ce fait est ou me « paraît être le don primitif et nécessaire du lan- « gage fait au genre humain. »

Telle est, d'après M. de Bonald, l'unique planche de salut pour la philosophie, le seul terrain sur lequel puisse reposer la certitude, le *criterium* infaillible de la vérité et de toute vérité. Dieu a parlé à l'homme, il lui a donné le langage, tout est là ; ce fait est la seule règle de la vérité, le seul moyen d'arriver à la certitude.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce système pour le juger.

Dieu, dites-vous, a parlé à l'homme : mais si je nie Dieu, comment, avec votre système, me prouverez-vous son existence ? Par la voix de l'humanité ? Mais l'humanité est un être abstrait ! Si vous détruisez, pour les individus, la possibilité d'arriver à une certitude personnelle et si vous ne l'accordez qu'à l'humanité, vous faites de la certitude une abstraction comme le sujet en qui, d'après vous, elle réside.

Admettons que Dieu existe : qui me dira s'il a parlé ? Je dois, si je veux m'en convaincre, me livrer à des études longues et pénibles, et, avant d'avoir découvert la vérité de ce fait, je ne pourrais être certain de rien ? Quels sont donc les hommes qui seront certains de quelque chose ? Ne voyez-vous pas que votre règle unique de la

vérité arrache la certitude à l'immense majorité du genre humain ?

Que l'humanité proclame les vérités générales et universelles qui sont le patrimoine de tous les hommes, soit. Mais que dit-elle sur les vérités particulières et individuelles qui sont la vie de chacun de nous? Faudra-t-il aller consulter l'humanité pour savoir si j'existe, si j'habite telle ville, si j'ai parcouru tels et tels pays ? etc., etc. Si j'attends sa réponse, je passerai toute ma vie dans un scepticisme absolu.

M. de Bonald n'a peut-être pas considéré que son système aboutit directement à une conclusion opposée à celle qu'il a voulu déduire.

Si, en effet, Dieu a parlé à l'homme et si ce fait du don du langage est pour nous le seul moyen d'arriver à la certitude, de deux choses l'une: ou bien l'homme a transmis à ses descendants ce dépôt précieux dans toute sa pureté, ou bien il l'a laissé s'altérer. Dans le premier cas, chaque homme, en particulier, est en possession de la certitude, tout aussi bien que celui auquel Dieu a fait entendre sa voix ; et nous devons conclure, contre M. de Bonald, non seulement à la certitude, mais à l'infaillibilité complète de chaque intelligence.

Dans le second cas, si le dépôt confié par Dieu s'est altéré, le *criterium* inventé par M. de Bonald ne peut donc plus servir, il vient trop

tard. Que l'on ne dise pas que la tradition a été en partie altérée et en partie fidèle à la parole de Dieu, car, même dans cette hypothèse, la difficulté reste la même. Comment pourrons-nous distinguer le vrai du faux si nous n'avons pas un moyen efficace et personnel pour démêler l'un de l'autre. Nous retombons dans la nécessité de reconnaître à l'esprit humain un moyen d'arriver à la certitude, ce qui est diamétralement opposé aux conclusions de M. de Bonald. De quelque côté que l'on tourne son système, on voit qu'il n'est pas acceptable et « *que la plus grande auto-* « *rité possible, l'autorité de la raison universelle,* » n'est en aucun cas, si elle est seule, capable de nous mettre en possession de la certitude.

Le système de Lamennais n'est qu'une variante à peine sensible de celui de M. de Bonald.

Le principe est toujours le même : on s'acharne à nier la puissance de la raison pour arriver à la certitude, on est donc obligé de chercher ailleurs un point d'appui, et la raison se venge du dédain que l'on a pour elle en montrant le peu de solidité des édifices qu'on veut élever contre elle.

« L'homme ne peut, par ses seules forces, dit « M. de Lamennais, s'assurer pleinement d'au- « cune vérité, parce qu'il ne peut, par ses seules « forces, se donner ni se conserver l'être. *Il ne* « *voit,* dit Montaigne, *le tout de rien ;* et voilà « pourquoi la philosophie, qui veut tout voir et

« tout comprendre, la philosophie qui rend la « raison de chaque homme seul juge de ce qu'il « doit croire, aboutit au scepticisme universel « ou à la destruction absolue de la vérité et de « l'intelligence [1]. »

M. de Lamennais, pour justifier sans doute ses anathèmes contre la raison, englobe dans la même réprobation la philosophie téméraire qui veut tout savoir et qui nie ce qui la dépasse, et la philosophie sage, prudente et vraie, qui reconnaît la puissance de la raison et ses limites. La raison n'est pas la seule lumière de l'homme, mais faut-il la nier parce que des philosophes n'en veulent pas reconnaître une autre ? Qu'on leur démontre donc que la raison ne peut pas tout, mais qu'on ne dise pas qu'elle ne peut rien.

« Nul moyen d'éviter cet écueil, dès qu'on « cherche en soi la certitude, continue M. de « Lamennais, et c'est ce qu'il faut montrer à « l'homme pour humilier sa confiance superbe : « il faut le pousser jusqu'au néant pour l'épou- « vanter lui-même ; il faut lui faire voir qu'il ne « saurait se démontrer sa propre existence, « comme il veut qu'on lui prouve celle de Dieu ; « il faut désespérer toutes ses croyances, même « les plus invincibles, et placer sa raison aux « abois dans l'alternative, ou de vivre de foi, ou « d'expirer dans le vide. »

(1) Essai sur l'Indifférence, IIIe partie, c. I.

Hé quoi ! Nous ne serons pas sûrs de notre propre existence si nous n'avons auparavant prouvé celle de Dieu ? Mais l'existence personnelle ne se prouve pas, car, au fond, nul ne peut en douter, tandis que, nous l'avons vu, il faut prouver l'existence de Dieu, c'est même un des plus nobles efforts de la philosophie.

Il n'y a, d'après M. de Lamennais, d'autre alternative pour la raison que la foi ou la mort dans le vide, c'est-à-dire dans le scepticisme complet, absolu. Il n'est pas possible de nier plus radicalement les droits et la force de la raison. Non, la raison qui n'accepte pas la foi, n'en est pas réduite au scepticisme philosophique : une voix qu'elle ne peut pas étouffer lui proclame son existence d'abord, elle est capable ensuite de prouver, par des démonstrations rigoureuses, l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, toutes les vérités enfin qui sont de son domaine.

Avons-nous fait appel à la foi, lorsque nous avons résolu ces graves problèmes à la lumière de la raison seule ? Avons-nous besoin de la foi pour démontrer la vérité et la réalité des premiers principes et des conclusions scientifiques logiquement déduites ? M. de Lamennais a donc cédé au désir d'écrire une brillante antithèse littéraire, ou plutôt il a obéi à la tendance de tous les esprits qui ne savent pas se tenir dans ce

juste milieu où réside la vérité, et qui, pour condamner un excès, tombent dans un autre. M. de Lamennais, dans la première partie de son *Essai sur l'Indifférence*, attaque avec une grande rigueur et une éloquence entraînante les prétentions de la raison qui veut tout voir et il lui déclare qu'elle ne sait et ne peut rien savoir : il est faux de dire que la raison peut tout, mais il n'est pas vrai de dire qu'elle ne peut rien.

L'auteur prend à partie tous les systèmes philosophiques qu'il ramène à trois chefs : le matérialisme, l'idéalisme, le dogmatisme, et il essaye de prouver qu'aucun d'eux ne peut conduire à la certitude.

Il commence par donner une idée fausse du matérialisme qu'il confond avec le système, vrai selon nous, qui prétend que toutes nos connaissances tirent leur origine de la sensation. Le matérialisme, comme son nom l'indique, nie l'existence de tout principe immatériel dans l'homme ; mais on peut être, grâce à Dieu, spiritualiste déclaré et avouer hautement la vérité de l'axiome : *Nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensu.* Personne n'accusera de matérialisme le plus grand des philosophes chrétiens, saint Thomas d'Aquin qui fait de ce principe une des bases de sa psychologie.

M. de Lamennais, comme tous les sceptiques, ne veut accorder aux sens aucune certitude. Il les

combat par des considérations au moins étranges : « Supposons, dit-il, des sens différents de ceux « dont la nature nous a doués, nos sensations, « nos idées ne seraient-elles pas différentes ? » Il n'est pas permis d'admettre en philosophie des hypothèses aussi bizarres. Il faut d'abord faire un grand effort d'imagination pour supposer d'autres sens. Et d'ailleurs que répondre à un philosophe qui vous dit tranquillement : vous voyez avec vos yeux, mais si vous n'en aviez pas, vous ne verriez pas, ou si vous aviez des yeux tout différents de ceux que la nature vous a donnés, vous verriez différemment ; la nuit vous paraîtrait le jour et le jour la nuit; le jaune vous semblerait être le bleu et le blanc le noir. C'est possible, mais en attendant, je me sers des sens dont la nature m'a doué, et lorsque mes yeux sont ouverts en plein soleil, je suis irrésistiblement convaincu qu'il fait jour.

M. de Lamennais devrait ensuite, ainsi qu'il l'a annoncé, passer à l'examen critique de l'idéalisme, mais, je ne sais pourquoi, il y renonce pour attaquer la certitude du sens intime.

« Le sentiment, dit-il, et sous ce nom je com« prends l'évidence, n'est pas une preuve plus « certaine de la vérité que les sensations. De « combien de manières diverses la même idée « n'affecte-t-elle pas les hommes, et quelquefois « le même homme en des temps différents ? Le

« sentiment du vrai et du faux, du bien et du mal, « varie selon les circonstances, les intérêts, les « passions. Rien ne nous est aujourd'hui si évi- « dent que nous puissions nous promettre de ne « le pas trouver demain ou obscur ou erroné. « Je ne sais quoi emporte au hasard notre « acquiescement et nous roule d'un mouvement « aveugle dans un cercle éternel d'évidences « contradictoires. »

Il est parfaitement vrai que les circonstances, l'intérêt et les passions influent sur notre jugement quand il s'agit de choses qui ne comportent pas une démonstration rigoureuse et évidente ; mais, ni les passions, ni l'intérêt, ni les circonstances ne peuvent le modifier en face d'une vérité évidente par elle-même, ou prouvée d'une manière invincible.

Toutes les passions déchaînées ne me feront jamais croire que le rocher est plus grand que la montagne ; dans toutes les circonstances imaginables, je verrai que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Ces choses, évidentes aujourd'hui, ne me paraîtront demain ni obscures ni erronées, et elles n'admettent pas d'*évidences contradictoires*.

« Nous avons beau dire, continue M. de « Lamennais, *je sens*, nous avons beau dire *je* « *suis*, nous n'en demeurons pas moins dans « l'impuissance éternelle de nous *démontrer* à

« nous-mêmes que nous sentons et que nous « sommes. »

C'est que cette démonstration est tout à fait inutile : prouve-t-on qu'il est jour à midi ? Faut-il un grand étalage de raisonnement pour prouver à un homme auquel on ampute un membre, qu'il doit cruellement souffrir ?

L'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence* part de cette donnée évidemment fausse pour écrire une page fort éloquente contre la raison, mais, nous l'avons déjà dit, l'éloquence ne fait rien à la chose.

« En vain appelons-nous le raisonnement à « notre secours : fragile barrière contre le doute ! « ou plutôt impétueux torrent qui brise toutes « les digues, emporte et submerge toutes les « certitudes, quand il vient à se déborder sur « nos connaissances ! Rien ne l'arrête, rien ne « lui résiste ; il ébranle la nature même. Quelle « est la vérité que le raisonnement ait laissée « intacte ? que ne nie-t-on point à son aide et « que n'affirme-t-on point ? Il sert et trahit indif-« féremment toutes les causes : il ôte tour à tour « et donne l'empire à toutes les opinions. Chaque « siècle, chaque pays, chaque homme a les sien-« nes, aussi inconstantes que les rêves du som-« meil, et souvent opposées entre elles. On les « voit, comme de légers météores, briller un ins-« tant et se replonger dans la nuit éternelle......

« Tout passe à travers l'entendement, rien n'y « séjourne ; et lui-même, chancelant sur sa base « inconnue, ressemble à une maison en ruine « que ses habitants se hâtent d'abandonner. »

Si M. de Lamennais veut parler de ces mille et mille problèmes dont on cherche la solution et qui ne présentent encore que des probabilités, soit ; mais s'il s'agit de ces vérités qui s'imposent à l'intelligence et dont personne ne doute, de bonne foi, sa tirade porte à faux : dans tout ce chapitre, Lamennais confond perpétuellement ces deux choses.

Il combat les dogmatistes en disant que, d'après eux, la raison doit être infaillible sur tout. Ils n'ont jamais eu cette prétention, ils disent seulement qu'il est des vérités qu'il suffit d'énoncer pour que la raison les accepte d'une manière irrésistible et auxquelles elle donne une adhésion invincible, tandis que d'autres ont besoin d'être prouvées. N'est-ce pas le bon sens lui-même, *ce grand maître de la vie humaine*, comme parle Bossuet, qui trace cette ligne de conduite si raisonnable et si sage ? Que tous les philosophes dissertent à perte de vue sur la certitude et sur le scepticisme, il a été et il sera toujours vrai que l'homme est certain de son existence et des modifications dont il est le sujet, certain de l'existence des corps, de la vérité des premiers principes et que, sur cette base beau-

coup plus solide que ne veut le reconnaître M. de Lamennais, il élève l'édifice des connaissances humaines.

Désavouant le fond même de son système, l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence* est bien obligé de rendre hommage à la vérité : « Il se « forme malgré nous, dit-il, dans notre entende- « ment une série de vérités inébranlables au « doute, soit que nous les ayons acquises par les « sens ou par quelque autre voie. » Cette autre voie est multiple, elle se ramifie en sens intime, évidence, démonstration, autorité, etc. ; mais M. de Lamennais n'en admet qu'une : « Le con- « sentement commun, *sensus communis*, est pour « nous le sceau de la vérité ; *il n'y en a point « d'autre.* » Voilà donc la clef de voûte de tout le système : il n'y a pour l'homme qu'une seule voie pour arriver à la certitude : c'est l'autorité du genre humain.

Il est incontestable que l'autorité du genre humain est une cause de certitude, mais le vice radical du système de M. de Lamennais c'est d'avoir rejeté toutes les autres.

Si, en effet, la raison individuelle est dans l'incapacité absolue d'arriver au vrai, l'autorité du genre humain ne me donnera pas une certitude que je n'ai pas, car elle ne changera pas la nature de ma raison, et jamais je ne pourrai constater ni accepter une vérité présentée par le consente-

ment universel. Comment la constater puisque j'en suis incapable, et pourquoi l'accepter puisque je me trompe toujours ? Quelle peut être d'ailleurs la valeur d'une autorité qui repose sur une base aussi peu solide que des intelligences fatalement vouées à l'incertitude et à l'erreur ?

Ces conséquences sont nécessaires et, sans aller plus loin dans l'examen de ce système abandonné, elles suffisent pour le faire juger.

Nous ne nous arrêterions pas plus longtemps à ces discussions, si nous ne rencontrions sur notre chemin un des plus savants apologistes de notre temps : le P. Ventura.

Le célèbre Théatin ne s'est pas contenté, en effet, de défendre à outrance les dogmes du traditionalisme, il a, par une inqualifiable interprétation des textes de saint Thomas, complètement dénaturé la doctrine du saint Docteur.

Le P. Ventura divise les rationalistes en deux classes [1] : ceux qui prétendent que la raison peut tout et ceux qui soutiennent qu'elle peut quelque chose.

« Or, dit-il, saint Thomas a, de toute la puis-
« sance de son génie, écrasé ce double rationalis-
« me, et a démontré, d'une manière triomphante,
« l'absurdité des principes, l'outrecuidance des
« prétentions de la raison philosophique *même*

(1) Conférences sur la raison philosophique et la raison catholique, 1re Conf.

« *modérée*, par l'impuissance où elle est de par-
« venir par ses seuls moyens, à la première
« vérité, à la connaissance de Dieu. Et voici son
« invincible argumentation, dont tous les efforts
« et les chicanes du rationalisme, quels que
« soient son nom et sa couleur, ne peuvent affai-
« blir la lumière ni ébranler la solidité. »

Qui ne croirait, après ces déclarations, que saint Thomas nie à la raison la puissance de prouver l'existence de Dieu ? Et cependant le grand Docteur enseigne tout le contraire en cent endroits et, en particulier, dans le texte même cité par le P. Ventura.

Il est tiré du premier livre de la Somme contre les Gentils (ch. IV). Saint Thomas y développe exactement la thèse de la Somme théologique que nous avons exposée en réfutant l'évêque d'Avranches. Saint Thomas dit, en effet, qu'il était convenable à la bonté divine de révéler *même les vérités que la raison peut atteindre par ses propres forces :* nous avons examiné les raisons de cette convenance. Mais il affirme de la manière la plus nette et la plus précise les droits de l'intelligence humaine, car, dit-il, s'il y a, en Dieu, un ordre de vérités qui dépassent les forces de la raison, comme, par exemple, le dogme de la Trinité, il y en a d'autres qui sont à sa portée *ad quas rationis inquisitio pertingere potest* et de ce nombre est, en première ligne, l'existence de

Dieu. Saint Thomas ne se contente pas d'affirmer ; n'avons-nous pas vu, en effet, que dans ses cinq preuves de l'existence de Dieu, il ne fait appel qu'à la raison et à la lumière naturelle ?

Il est donc faux de dire, comme le P. Ventura, que saint Thomas *écrase la raison philosophique même modérée*.

On croirait que le P. Ventura a voulu jouer sur les mots. Dans une *note* de cette 1[re] conférence, il rappelle la thèse thomiste que l'existence de Dieu n'est pas une idée innée, mais qu'elle a besoin d'*être démontrée*. Nous nous demandons en quoi cette doctrine peut être favorable au traditionalisme puisqu'elle le contredit formellement. Pourquoi donc le savant apologiste veut-il faire souscrire à saint Thomas une proposition comme celle-ci : « Sans la révélation, l'homme « n'aurait pu se former l'idée d'un esprit hors de « lui, supérieur à lui, infini, éternel, principe « de tout, sans principe lui-même, en d'autres « termes, se former l'idée de Dieu. »

Le P. Ventura, puisqu'il a ouvert la Somme contre les Gentils, n'avait qu'à continuer sa lecture et il aurait rencontré le chapitre XII qui a pour titre : *De opinione dicentium quod Deum esse sola fide tenetur, et demonstrari non potest*, il aurait reconnu là son système parfaitement caractérisé, et il se serait convaincu que saint Thomas ne partage pas son avis, car, dit l'Ange

de l'Ecole, *hujus modi sententiæ falsitas nobis ostenditur tum ex demonstrationis arte*, etc.,etc. Saint Thomas donne quatre preuves de la fausseté de l'opinion que le P. Ventura voudrait lui faire embrasser.

Le P. Ventura est cependant obligé de s'incliner devant le texte si précis et si formel de saint Paul disant que les philosophes payens ont connu Dieu par la contemplation des merveilles de la création, mais il en esquive la conséquence immédiate par un subterfuge indigne de son grand esprit. C'est vrai, dit-il, les philosophes parvinrent à se démontrer les principaux attributs de Dieu, mais ils ne les ont pas *inventés*, ils ne les ont pas *découverts* [1]. Par le rapprochement des deux mots que nous soulignons, le P. Ventura a évidemment l'intention d'affaiblir le coup que porte à son système la parole de saint Paul. Non, les philosophes n'ont *inventé* ni Dieu, ni les attributs divins ; on n'invente pas une chose qui existe déjà, pas plus que Christophe Colomb n'a inventé l'Amérique, mais on peut la découvrir : c'est ce qu'ont fait les philosophes dont parle saint Paul.

Le P. Ventura ajoute qu'ils n'ont pas *découvert* les vérités dont il s'agit : ce mot a un double sens. Si on l'entend dans le sens d'*inventer*, il est clair que les philosophes, comme nous venons

(1) Loc. cit., p. 50 et 51.

de le dire, n'ont inventé ni Dieu, ni ses attributs ; mais si on l'interprète dans ce sens : que les philosophes, par leur seule raison, ont pu s'élever à la notion de l'existence de Dieu et de ses principaux attributs, il faut dire qu'ils les ont réellement *découverts*, c'est la pensée de saint Paul et la doctrine constante de saint Thomas.

Le P. Ventura se plaît dans les équivoques et, pour faire passer son système, il y mêle des vérités que personne ne peut nier. Il distingue, par exemple, la raison brute pour ainsi dire, c'est-à-dire la raison d'un homme élevé dans les bois et qui n'aurait jamais eu aucune relation avec ses semblables, et la raison formée, ayant reçu son développement naturel complet.

Par la première, dit-il, l'homme est à peine un homme, il ne peut donc être un philosophe. Nous le lui accordons, en lui faisant remarquer que, lorsqu'on veut juger la force de la raison, il ne faut pas choisir comme exemple une intelligence atrophiée, on doit la prendre telle que la philosophie la suppose, c'est-à-dire développée ou, comme parle le P. Ventura, *formée*. Or, pour lui, la raison ne se *forme* que par l'acquisition des vérités que lui fournit la tradition sans laquelle la raison ne peut rien. Ici encore, il y a, dans l'exposition du P. Ventura, des obscurités qu'il est important de faire évanouir.

Si, par la tradition, il entend l'*éducation*, oui,

nous avouons que l'éducation est nécessaire pour former la raison; si, au contraire, il entend par tradition le dépôt des vérités divines de l'ordre naturel transmises de générations en générations, nous soutenons, avec saint Thomas, que la raison formée par l'éducation est capable de découvrir par ses seules forces ces vérités divines quand bien même la tradition serait complètement muette sur ce point.

Sans doute, le symbole de cette philosophie religieuse ne serait pas complet, il y aurait bien des lacunes, mais la clef de voûte de l'édifice, c'est-à-dire les démonstrations de l'existence de Dieu, serait assez solide pour convaincre une raison, ainsi formée en dehors de la tradition, de la nécessité de s'incliner devant la majesté de l'Etre suprême, de se confier en sa Providence et d'attendre de sa justice la récompense de la vertu et le châtiment du crime (1).

(1) Qu'on ne se méprenne pas sur le sens de nos paroles. Loin de nous la pensée de tracer le programme de ce que certains philosophes appellent la Religion naturelle. Avons-nous besoin de le dire ? Il n'y a pour nous que la Religion surnaturelle révélée. Nous voulons seulement prouver contre les traditionalistes que la raison humaine est assez puissante pour s'élever, par ses propres forces, à la notion des vérités divines de l'ordre naturel. — Le P. Ventura embrouille étrangement la question en mêlant les deux ordres de vérités pour conclure, contre la raison, à une impuissance égale à l'égard des vérités naturelles et des dogmes surnaturels. — Voyez 1re Conférence, 1re partie, p. 53.

La parole du P. Ventura avait à Paris un trop grand retentissement pour ne pas attirer l'attention et soulever de justes réclamations. Elles se produisirent, en effet, et il y répondit :

« On nous a exprimé la crainte que, en voulant, même en matière de philosophie, tout « rapporter à la foi, nous n'ayons l'air de vouloir « tuer la raison, de vouloir brouiller la foi avec « la raison, et la religion avec la philosophie.

« Dans la grande affaire *de la connaissance de « la vérité*, qui est, à ce qu'on dit, le but de la philosophie, il ne s'agit pas d'une connaissance « qu'on ne peut atteindre qu'après de longues « années de recherches, d'études et de réflexions ; « il ne s'agit pas d'une connaissance incertaine, « confuse, vague, superficielle, éphémère.

« Connaître de cette façon-là les choses, c'est « ne pas les connaître ; une pareille connaissance « n'en est pas une. Dans la grande affaire de la « connaissance de la vérité, il s'agit, dit saint « Thomas, d'une connaissance de ce qui est le « plus nécessaire à l'homme de connaître, mais « prompte, claire ,précise, sans mélange d'erreur, « certaine, profonde, constante et inébranlable.... « Or, nous soutenons que par la raison seule, « par la raison livrée à elle-même, on ne peut « parvenir à une connaissance pareille. Nous « soutenons que l'esprit humain, tout capable « qu'il est. en vertu de sa sublime faculté que

« les scolastiques appellent l'intellect agissant, « de se former tout seul les idées générales de la « cause et de l'effet, de la substance et des acci- « dents, du tout et de la partie, de l'individu et « de l'espèce, etc., il n'est cependant pas capable « d'atteindre, tout seul, la connaissance dont il « a besoin, la connaissance vraie, la connais- « sance parfaite de Dieu et de ses attributs, de « l'âme et de sa spiritualité..... [1]. »

Le P. Ventura avoue donc que la raison peut, seule, s'elever à la notion de cause et d'effet ; mais il n'en faut pas davantage pour arriver, par la création qui est l'effet, à la connaissance de Dieu qui est la cause première et déduire de là les principaux attributs de la divinité.

Si, en outre, la raison peut concevoir l'idée de substance, pourquoi ne pourrait-elle pas, en constatant les effets d'une substance spirituelle, parvenir à la notion d'une substance spirituelle? Le P. Ventura est donc en contradiction avec lui-même lorsqu'après avoir reconnu cette puissance de la raison, il lui nie cependant la capacité d'atteindre à la connaissance de Dieu, de ses

(1) Conférences sur la création. Préface, p.7.— On accusait aussi le P. Ventura de donner une fausse interprétation de la doctrine de saint Thomas. Cette accusation était parfaitement juste ; il se contenta de répondre dédaigneusement qu'elle n'était portée que par *des philosophes de salon* qui auraient par là voulu faire croire qu'ils avaient lu les livres du docteur Angélique.

attributs et de la spiritualité de l'âme. Ou plutôt, il s'en tire, comme toujours, par des équivoques. Non, dit-il, la raison ne peut pas, seule, acquérir la connaissance dont l'homme a besoin, la connaissance vraie et parfaite de Dieu. Si, par la connaissance dont l'homme a besoin, il veut parler de cette connaissance qui nous est nécessaire pour atteindre notre fin surnaturelle ; si, pour le P. Ventura, la notion vraie et parfaite de Dieu est la notion complète de Dieu tel qu'il est en réalité, c'est-à-dire, Un en substance, Trine en personnes, auteur de la nature et de la grâce, oui, nous reconnaissons comme lui l'impuissance de la raison ; mais il n'est nullement question, en philosophie, de ces vérités auxquelles, de l'aveu de tous, la raison ne peut atteindre ; il ne s'agit que des vérités de l'ordre naturel ; et quand on discute la force ou la faiblesse de la raison humaine, il ne faut pas la mettre en face de mystères qui l'éblouissent ; on doit la laisser dans sa sphère, et sans mêler les problèmes des deux ordres, se tenir uniquement sur le terrain rationnel.

Or, la question étant circonscrite dans ses justes limites, nous le répétons encore, la raison peut, par ses seules forces, élever l'édifice des vérités naturelles. Le P. Ventura a beau dire que sa doctrine est celle de tous les théologiens et de saint Thomas en particulier, non, cela n'est pas.

Le docteur Angélique, dans les textes mêmes que cite le P. Ventura, dément, nous l'avons vu, les affirmations du célèbre Théatin.

Dans son *Essai sur la philosophie ancienne* (1), il fait dire encore à saint Thomas que nous ne pouvons pas avoir une connaissance de Dieu *pure*, *entière* et *parfaite*, qu'une telle connaissance ne peut s'obtenir que par la révélation, et il appuie son système sur un article de la Somme. Or, l'article en question est ainsi conçu : Pouvons-nous, pendant la vie, connaître Dieu par la raison naturelle ? La réponse est nettement affirmative. Oui, dit saint Thomas (2), nous pouvons connaître *Dieu*, *ses attributs* et *sa distinction d'avec les créatures :* ce qui nous échappe, c'est la vue de son essence et de la totalité de sa puissance. Voilà la pensée vraie de saint Thomas. Quand le P. Ventura s'empare de la restriction nécessaire du saint Docteur pour infirmer la valeur de son témoignage en faveur de la raison, voudrait-il donc que saint Thomas admît la vue de l'essence de Dieu par les forces de la raison ? Mais la foi elle-même ne nous la donnera pas, elle nous est réservée pour la patrie, et là encore la lumière de la gloire ne nous dévoilera pas dans leur totalité absolue les infinies splendeurs de Dieu (3) : *Intellectus noster totum Deum*

(1) § XXIV.
(2) I p., q. XII, a. 12.
(3) Le P. Kleutgen, dans son grand et savant ouvrage : « La

intelligere potest, sed non totaliter totum (1).

Nous comprenons très bien que les philosophes défendent des systèmes qui, à notre point de vue, sont faux, car nous n'avons ni la prétention d'être infaillible, ni d'enchaîner la liberté de discussion ; mais ce que nous ne pouvons pas admettre, c'est que ces philosophes s'obstinent à vouloir prouver qu'ils suivent la doctrine de saint Thomas. Qu'ils avouent donc franchement qu'ils ne sont pas de l'avis de saint Thomas et qu'ils essayent de démontrer que leur philosophie est meilleure que celle du saint Docteur. Combattez-la, si vous le voulez, vous en êtes parfaitement libres, mais de grâce, ne la falsifiez pas, et ne torturez pas les textes pour y voir ce qui n'y est pas.

Le P. Ventura fait de saint Thomas un traditionaliste ; le P. Gratry, à son tour, en fait un ontologiste de la plus belle eau. Nous avons déjà abordé ce sujet, nous n'y revenons ici que pour ce qui a rapport à la certitude. Pour le P. Gratry, la certitude naturelle est un acte de foi semblable à l'acte de foi surnaturelle ; dans l'un

philosophie scolastique », a parfaitement vengé saint Thomas des fausses interprétations du P. Ventura. — Voir t. I, Dissertation 3e, § 237 et seq.

(1) De Verit., q. II, a. I, ad. 3.

comme dans l'autre cas, nous adhérons de la même manière à la véracité de Dieu.

« Dans la vue des idées, dit-il, et dans la vue « du monde, Dieu, d'une certaine manière, et « nous parle et se montre. Lui qui est la vérité « même, se montre en tout et montre en lui tout «ce qu'on voit.

« Et c'est de sa vérité même, de sa véracité, si « l'on veut s'exprimer ainsi, que vient à notre « esprit toute certitude. Lui qui seul est la vérité « a seul la force de commander la certitude; et « quand on est certain, c'est que Dieu le veut et « l'opère, et quand le doute est impossible, c'est « qu'on s'appuie sur Dieu. Et c'est pour cela « même qu'on a été souvent porté à voir, au « fond de la certitude, un acte de foi, une adhé- « sion de l'esprit à Dieu.

« C'est qu'en effet la certitude est, dans l'ordre « naturel, tout ce que la théologie dit de la foi « pour l'ordre surnaturel..... C'est ainsi que « l'entend saint Thomas : *De même que l'homme « par la lumière naturelle de l'intelligence adhère « aux principes, de même par la lumière de la foi « divinement répandue dans l'âme, l'homme « adhère aux choses de la foi* (1). »

Le P. Gratry conclut de ces paroles que, pour saint Thomas, la certitude naturelle est, comme

(1) Logique, t. I, l. I, ch. II.

la certitude surnaturelle, un acte de foi appuyé sur la véracité de Dieu.

Si telle est la pensée du saint Docteur, il faut reconnaître qu'il se contredit lui-même, car il enseigne formellement : 1° Que l'objet de la foi ne peut pas être une vérité *vue* telle qu'est un premier principe (2ª 2æ q. I. a. 4) ; 2° Que les vérités de foi ne peuvent pas être connues comme le sont des conclusions scientifiques prouvées (ibid. a 5) ; 3° Que la même intelligence ne peut *secundum idem* émettre, sur la même vérité, un acte de foi et un acte de science proprement dite (ibid. ad. 3).

L'adhésion donnée aux premiers principes n'est donc pas, d'après saint Thomas, un acte de foi, car l'acte de foi est essentiellement *de non visis*, par conséquent, si l'interprétation du P. Gratry est vraie, la pensée de saint Thomas est incohérente et sa doctrine un tissu de contradictions. Mais non, il n'y a ni incohérence, ni contradictions dans les systèmes du grand Docteur, il suffit, pour s'en convaincre, de lire le passage que le P. Gratry ne cite pas en entier.

De même, dit saint Thomas [1], que l'homme adhère aux premiers principes par la lumière naturelle de l'intelligence, de même l'homme vertueux possède, par l'*habitus* de la vertu, un

(1) IIª, IIæ, q. II, a. III, a. 3.

jugement droit sur toutes les choses qui ont rapport à la vertu ; de même aussi, par la lumière infuse de la foi, l'homme adhère à toutes les vérités qui sont de la foi.

Il est facile de voir que saint Thomas se sert d'une comparaison quand il dit que le chrétien adhère à la foi par la lumière infuse, comme l'homme raisonnable aux premiers principes par la lumière naturelle. La comparaison est parfaitement exacte. De même, en effet, que la vision des premiers principes est la base de toutes les spéculations rationnelles, de même l'acceptation de la foi est le point de départ de notre croyance à toutes les vérités révélées ; mais soutenir que, pour saint Thomas, ces deux actes sont l'un et l'autre un acte de foi, c'est évidemment défigurer sa doctrine et ne pas comprendre sa pensée.

Le P. Gratry continue : « Saint Thomas pousse « plus loin la comparaison et affirme formelle- « ment, ce que nous soutenons, que toute certi- « tude vient de ce que Dieu nous parle. » « Le « fondement de la certitude, dit saint Thomas, « est cette lumière de la raison, divinement don- « née à l'âme, et dans laquelle Dieu nous parle : « *quod aliquid per certitudinem sciatur est ex* « *lumine rationis, divinitus interius indito quo* « *in nobis loquitur Deus* (1). »

(1) Logique, ibid.

Le P. Gratry écrit en grosses lettres les dernières paroles que nous soulignons, mais où les a-t-il trouvées? Où a-t-il lu ce texte? Il nous renvoie aux *Quæstiones de veritate* q. 11. a. 1; or, nous avons lu et relu l'article indiqué par le P. Gratry et nous n'y avons rencontré aucune trace des paroles qu'il attribue à saint Thomas, ce qui nous dispense de les discuter.

CHAPITRE V

Le Scepticisme Critique

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES. — LE SCEPTICISME CRITIQUE RÉCUSE LES TÉMOIGNAGES DE LA CONSCIENCE, DES SENS ET DE LA RAISON. — IL RELÈVE DE DESCARTES. — MALEBRANCHE NE CROIT A L'EXISTENCE DES CORPS QU'EN VERTU D'UNE RÉVÉLATION SURNATURELLE. — ANTINOMIES DE KANT.

Les sceptiques mystiques et les traditionalistes, en attaquant la raison, ont au moins l'excuse de vouloir la remplacer par la foi ; mais que penser des philosophes qui veulent détruire la raison, qui se plaisent à amonceler des ruines et à faire dans l'âme humaine une nuit éternelle dont les ténèbres ne seront jamais dissipées, ni par la douce Aurore de l'intelligence, ni par l'éclatant Soleil de la foi ? Avouons-le en toute sincérité, nous croyons qu'une réfutation en règle fait trop

d'honneur à des hommes qui prétendent douter de leur existence, de l'existence du monde et de la vérité des axiomes ; qui récusent tout témoignage, celui des sens comme celui de la raison, celui de l'évidence intrinsèque comme celui de l'autorité. Il faut s'y résoudre cependant, car, avec leur scepticisme absurde, ils prennent des airs de supériorité hautaine, comme si la répudiation du bon sens était une preuve de force intellectuelle. Nous le ferons rapidement et nous renvoyons le lecteur aux importants travaux qui traitent la question dans tous ses détails (1).

Rappelons d'abord les judicieuses remarques d'un contemporain (2).

« Le scepticisme dirige contre la valeur des « connaissances humaines certaines objections « générales dont nous allons nous occuper. »

1° La diversité des opinions.

Réponse. Au lieu de l'exagérer, il faut la réduire à ses proportions exactes. Qu'est-ce qui varie ? Les principes ? Non, mais leurs applications. Ces variations s'expliquent, soit par la complexité des questions, soit par les intérêts,

(1) Voir Sanseverino, t. I, c. X. — Kleutgen, t. I, dissertation 3. — Balmès, Philosophie fondamentale, t. I, l. I. — Et plus récemment encore L. Robert : « De la Certitude et des Formes récentes du scepticisme, » Ie p. c. X.

(2) M. L. Robert.

les passions et les circonstances. Mais sur les principes, tout le monde est d'accord.

Ces observations sont parfaitement justes. Les sentiments varient sur les applications des principes d'après les intérêts, les passions, etc., mais tout le monde accepte les principes. Ainsi, tout le monde reconnaît (nous parlons de ceux qui raisonnent) que le mal et le bien sont deux choses distinctes, qu'il faut éviter l'un et faire l'autre ; toutefois, dans l'application de ce principe, on varie, d'après l'éducation, les intérêts et les circonstances ; mais jamais, à moins d'abdiquer la raison, on n'avouera qu'un acte héroïque doit être rangé sur la même ligne qu'une action criminelle. Même ceux qui, en théorie, soutiennent l'identité du bien et du mal, n'oseront dire que trahir son pays ne mérite pas plus la louange ou le blâme que de mourir pour lui.

2° La diversité des systèmes.

Réponse. Cette objection, qui est un corollaire de la première, suscite la même réponse. Les systèmes varient sur les problèmes qui réclament une démonstration, oui, mais sur les vérités qui s'imposent fatalement à l'intelligence, il y a unité parfaite. Ainsi les questions relatives à l'union de l'âme et du corps, à l'origine des idées, à l'existence et à la nature de Dieu, à la spiritualité de l'âme, divisent encore les écoles ; mais

aucun des philosophes digne de ce nom, ne contestera la vérité de ces propositions : le tout est plus grand que sa partie, deux et deux font quatre, il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas, etc. Il n'en est pas de même pour les thèses qui ont besoin d'être démontrées, car l'intelligence humaine est libre de repousser les preuves, quelque fortes qu'elles soient. Les préjugés et l'esprit de système font fléchir la rectitude du jugement ; au lieu de se laisser convaincre, on cherche le côté faible d'une démonstration qui renverse des théories préconçues ou qui met à néant les dires d'un auteur favori. Mais quand, sans parti pris, on étudie sérieusement les questions controversées, quand on a pesé la valeur des preuves et qu'on n'a d'autre souci que la recherche de la vérité, il est facile de se ranger d'un côté, malgré les déclamations des adversaires et les sarcasmes du scepticisme.

3° Les erreurs où nous jettent nos facultés.

Réponse. Cette objection renferme une réfutation du scepticisme. Quand, en effet, on observe que telle faculté nous trompe, on se reconnaît donc capable de discerner le vrai du faux, et dès lors, on n'est plus sceptique.

D'ailleurs, qu'on le sache bien : ce n'est pas de la nature de nos facultés que viennent nos erreurs, mais du *mauvais usage que nous en fai-*

sons. On consulte les sens quand il faudrait faire appel à la raison ; on se fie à l'imagination sans contrôler les données qu'elle nous fournit ; on s'en rapporte aux sens quand ils sont mal disposés ou en dehors des conditions requises pour leur exercice légitime : c'est donc à notre légèreté qu'il faut s'en prendre de la plupart de nos erreurs et non à nos facultés.

4° Il est impossible de tout démontrer.

Réponse. « Sans doute ; mais l'objection n'a de « valeur que si l'on sous-entend cette proposition « arbitraire : *Il faut tout démontrer*. »

Abordons maintenant la discussion du scepticisme critique. Parmi les moyens d'arriver à la certitude, les principaux sont : la conscience, les sens et la raison. Le scepticisme critique essaye de les ruiner et il veut démontrer qu'ils sont impuissants.

1° La conscience nous atteste invinciblement notre existence et la réalité des phénomènes psychologiques dont nous sommes le sujet ; mais Kant a distingué dans la conscience l'intuition empirique et l'intuition pure ; la première ne nous fait connaître que le moi apparent et la seconde nous met en face du moi réel. Souvenons-nous que l'intuition empirique, d'après Kant, est celle qui se rapporte à un objet par le

moyen de la sensation, et que l'intuition pure est celle à laquelle rien de ce qui appartient à l'expérience ne se trouve mêlé [1]. Nous avons déjà fait ressortir ce qu'il y a d'arbitraire et de faux dans cette classification si chère à Kant. Pour l'admettre, il faut accepter son idéologie (nous la discuterons bientôt) dont le principe fondamental est l'innéité de tous les concepts qui existent dans l'âme avant toute expérience.

Ils sont l'objet principal des méditations du philosophe qui se forge ainsi un système, sans s'inquiéter si la réalité répond à ces concepts, et tout ce qui s'appuie sur l'expérience, c'est-à-dire sur la base la plus solide où nous puissions asseoir nos spéculations, lui semble à peine digne de son attention. Kant avec ses concepts purs, ses abstractions, son transcendantalisme, en arrive à renverser les termes de toute philosophie; pour lui, le réel est l'imaginaire, et l'imaginaire est le réel. Quand il nous dit que l'intuition empirique ne nous fait connaître que le moi apparent, on peut se contenter de lui répondre: Nous savons à quoi nous en tenir. Ce moi apparent est pour nous le moi réel et vivant; et votre intuition pure qui nous dévoile le moi *réel* pour vous, n'est, pour nous, que le résultat d'études faites sur la conscience en géné-

1) Critique de la raison pure. Esthétique transcendantale.

ral et qui nous fait connaître la nature de l'âme *in abstracto.*

Le tort de Kant est de soutenir que l'expérience ne nous fait connaître que le moi apparent. Comment ? Lorsque je me sens vivre, lorsque le feu me brûle, lorsque la soif me dévore, toutes ces expériences continuelles et de tous les moments ne m'avertiraient pas que ce qui vit, souffre, désire n'est pas une réalité ? Il n'y aurait de réel que le concept pur de vie, de souffrance, de désir, de conscience en un mot : qui ne voit que c'est absolument le contraire qui est la vérité ?

Le système que nous combattons détruit la certitude du sens intime, car, si le moi empirique n'est qu'apparent, la certitude de notre existence et de tous les phénomènes psychologiques ne sera qu'apparente comme le sujet : nous sommes une ombre qui passe et s'évanouit. Mais toutes les arguties du scepticisme critique viennent se briser contre l'affirmation irrésistible de la conscience ; Kant a beau dire que le moi empirique n'est qu'apparent, une voix plus forte que la sienne nous crie que c'est une réalité.

Les objections sont faciles à résoudre (1).

1re objection. Nous ne connaissons pas la nature des modifications qui nous affectent. Nous ne savons pas, par exemple, si tel acte

(1) Voir Sanseverino, t. I, § 656.

appartient à l'intelligence ou à la volonté, si dans tel cas nous sommes poussés par la haine, le préjugé, ou par l'amour de la justice et de la vérité. Comment donc s'en rapporter au témoignage de la conscience puisqu'elle ignore ce qui se passe en nous ?

Réponse. Nous ne connaissons pas la *nature* de nos modifications intimes, la faculté à laquelle nous devons les rapporter et le nom qu'il faut leur donner, soit ; mais la conscience atteste d'une manière irrécusable le fait de leur présence. Les philosophes discutent pour savoir, par exemple, si le jugement est un acte d'intelligence ou de volonté, mais tous affirment sa réalité. Le sens intime n'a pas pour mission de nous révéler la *nature* de nos facultés. Si cela était, la psychologie serait une science palpable, pour ainsi dire, et le mouvement si compliqué de ses rouages serait pour nous aussi clair, aussi irrésistiblement évident que le sentiment de notre existence. Le sens intime se contente d'affirmer le fait ; si on veut en connaître la nature, il faut recourir à d'autres facultés.

2e objection. Dans la folie et dans les rêves, on croit voir et entendre des choses qui n'ont aucune réalité ; la conscience est donc pour nous un guide trompeur en qui on ne peut avoir aucune confiance.

Réponse. Quand nous affirmons la véracité de

la conscience, nous la considérons dans son état normal ; or, l'objection suppose une conscience faussée par le trouble de la raison, car dans la folie, la raison est troublée habituellement et en elle-même ; dans les rêves, elle l'est momentanément et d'une manière tout à fait accidentelle par l'imagination qui règne sans contrôle : voilà pourquoi dans ces deux états l'homme n'est pas responsable.

Ces observations suffiraient pour nous faire récuser l'objection, mais nous voulons la serrer de plus près.

Dans les cas de folie et dans les rêves, les objets que l'on croit voir ou entendre n'ont aucune réalité; hors de l'âme *concedo*, dans l'âme *nego*. Le fou et l'homme qui rêve sentent réellement en eux-mêmes les impressions des objets imaginaires et, sur ce point, leur conscience ne les trompe pas. Ce qui les induit en erreur, c'est le jugement qu'ils portent sur la réalité d'objets qui, de fait, sont imaginaires. Cette erreur du jugement est bien explicable, puisqu'il procède d'une raison qui n'est pas dans les conditions requises pour arriver au vrai ; il n'est donc pas étonnant qu'elle juge à faux.

2° En combattant le scepticisme mystique, nous avons établi que les sens, lorsqu'ils sont bien disposés, nous mettent en possession de la certitude ; les sceptiques critiques nient, eux aussi, cette conclusion.

Ils prétendent que les sensations sont *uniquement* subjectives et que, par conséquent, elles ne nous disent rien de l'existence des choses extérieures. Ils se divisent en deux classes : *les idéalistes* qui soutiennent que le monde extérieur n'a de réalité que dans nos idées ; *les réalistes hypothétiques* qui affirment, il est vrai, l'existence du monde, mais qui, pour s'en assurer, repoussent le témoignage des sens et ne veulent s'en rapporter qu'à des preuves rationnelles.

Faut-il être possédé de la manie de contredire le sens commun pour soutenir que le monde n'existe pas ou que nous avons besoin de preuves pour y croire !

L'idéalisme a pour fondateur Berkeley, dont les principaux disciples furent Hume et Reid. Cependant ce dernier ne tarda pas à renier un système qui reposait sur une base fausse et qui conduisait à des conséquences absurdes. « Il en « avait pris courageusement son parti, quoiqu'il « lui en coutât beaucoup de regarder comme de « pures idées le soleil, les étoiles, les montagnes, « les fleuves, les campagnes fertiles et tout ce bel « ordre de l'univers où se lit en caractères si « visibles la souveraine intelligence. Mais quand « il vint à réfléchir que les objets mêmes de sa « tendresse, que son père, que sa femme, que « ses enfants n'étaient aussi que des idées, son « courage l'abandonna ; il pensa que des prin-

« cipes qui conduisaient à de si absurdes consé-
« quences devaient être eux-mêmes absur-
« des (1). » Hume accepta les théories de Berkeley tout en reconnaissant qu'elles étaient ridicules : « Je mange, dit-il, je joue au trictrac, je parle « avec mes amis, je suis heureux dans leur com- « pagnie ; et quand, après deux ou trois heures « de récréation, je reviens à ces spéculations, « elles me paraissent si froides, si en dehors de « la nature, si ridicules, que je n'ai pas le courage « de les continuer (2). » Pourquoi donc adopter des systèmes tellement en dehors de la nature et si ridicules ?

Nous ne les discuterons pas ici. Nous sortirions de notre cadre en faisant une excursion sur le terrain de la philosophie écossaise, car, dans cet ouvrage, nous n'avons principalement en vue que la philosophie cartésienne.

Descartes, on s'en souvient, établit toute certitude sur la véracité de Dieu qui, dans sa bonté, n'a pas pu nous donner des facultés intellectuelles et sensibles qui se trompassent toujours : elles sont incapables d'arriver par elles-mêmes à la certitude, c'est Dieu qui la produit en elles.

« Je conçois facilement, dit-il, que si quelque

(1) Vie de Reid, par Dugald Stewart : cité par M. L. Robert.
(2) Cité par Balmès, Philosophie fondamentale, t. I, c. II.

« corps existe auquel mon esprit soit tellement « conjoint et uni qu'il se puisse appliquer à le « considérer quand il lui plaît, il se peut faire « que par ce moyen il imagine les choses corpo- « relles..... Je conçois, dis-je, aisément que l'ima- « gination se peut faire de cette sorte, s'il est « vrai qu'il y ait des corps ; et parce que je ne « puis rencontrer aucune autre voie pour expli- « quer comment elle se fait, je conjecture de là « probablement qu'il y en a ; mais ce n'est que « probablement, et quoique j'examine soigneu- « sement toutes choses, je ne trouve pas néan- « moins que, de cette idée distincte de la nature « corporelle que j'ai en mon imagination, je « puisse en tirer aucun argument qui conclue « avec nécessité à l'existence de quelque corps (1). »

Descartes part donc de l'*hypothèse* de l'union de l'âme et du corps pour conclure à la probabilité de l'existence des choses matérielles, mais il n'en est nullement certain : comment arrive-t-il à la certitude sur ce point ? Il va nous le dire.

« Premièrement, je rappellerai en ma mémoire « quelles sont les choses que j'ai ci-devant tenues « pour vraies, comme les ayant reçues par les « sens et sur quels fondements ma créance était « appuyée ; après, j'examinerai les raisons qui « m'ont obligé depuis à les révoquer en doute ;

(1) Méditation VI.

« et enfin je considèrerai ce que j'en dois croire « maintenant (1). »

Or, les choses que Descartes tenait ci-devant pour vraies étaient l'existence des corps, de leurs qualités et des effets qu'ils produisent en nous au moyen de la sensation ; mais, ajoute-t-il, « plusieurs expériences ont peu à peu ruiné « toute la créance que j'avais ajoutée à mes « sens..... J'ai trouvé de l'erreur dans les juge- « ments fondés sur les sens extérieurs ; et non « pas seulement sur les sens extérieurs, mais « même sur les intérieurs. » Descartes ne croit plus à la véracité des sens extérieurs parce qu'il a vu que des tours, qui de loin lui paraissaient rondes, étaient carrées quand il les regardait de plus près (2) ; il conteste la fidélité du sens intime parce que quelques personnes qui avaient les bras et les jambes coupés sentaient encore de la douleur dans la partie qu'elles n'avaient plus. Il est tellement impressionné par ces exemples qu'il rejette toute certitude au point qu'il n'est pas assuré d'avoir mal à quelqu'un de ses membres quand même il y sent une vive douleur. La conclusion est singulièrement outrée, car si un homme qui n'a plus de jambes s'imagine avoir froid aux pieds, cela ne m'empêchera pas de sentir et d'être absolument certain de ma sensa-

(1) Ibid. p. 336.
(2) Loc. cit., p. 329.

tion lorsqu'une goutte d'eau bouillante tombe sur ma main. Des deux exemples cités par Descartes, on ne peut logiquement conclure que, dans le premier cas, le jugement a été trop précipité, et que, dans le second, il faut rechercher la cause du phénomène constaté. Mais en déduire que nous ne sommes certains ni de tenir une plume quand nous écrivons, ni de souffrir quand on nous coupe un membre, c'est faire une induction évidemment fausse.

Pour sortir de ce labyrinthe, Descartes tente un effort désespéré, se rejette sur la véracité de Dieu pour établir la certitude sensible. « Dieu « n'étant point trompeur, dit-il, il est très mani- « feste qu'il ne m'envoie point ces idées (les « images des objets) immédiatement par lui- « même, ni aussi par l'entremise de quelque « créature dans laquelle leur réalité ne soit pas « contenue formellement, mais seulement émi- « nemment. Car ne m'ayant donné aucune faculté « pour connaître que cela soit, mais, au contraire, « une très grande inclination à croire qu'elles « partent des choses, je ne vois pas comment on « pourrait l'excuser de tromperie, si, en effet, ces « idées partaient d'ailleurs, ou étaient produites « par d'autres causes que par des choses corpo- « relles : et partant il faut conclure qu'il y a des « choses corporelles qui existent [1]. »

(1) Loc. cit., p, 334.

Voilà donc le raisonnement de Descartes : il me semble qu'il existe des choses corporelles et Dieu m'a donné une très grande inclination à croire à leur réalité; donc elles existent, car sans cela, Dieu me tromperait. Ma certitude ne repose donc ni sur mon expérience personnelle, ni sur le témoignage des sens, mais uniquement sur ma croyance à la véracité de Dieu.

Ce système est faux pour plusieurs motifs. 1° Quand mes sens me trompent, ce qui arrive quelquefois (Descartes dit toujours), je dois donc au lieu d'accuser la faiblesse de mon organe ou la précipitation de mon jugement, m'en prendre à Dieu lui-même et le taxer de fourberie? Lorsqu'une tour qui, de fait, est carrée, me paraît ronde de loin et que mes yeux me la montrent réellement ronde, c'est Dieu qui est responsable de mon erreur ? Je suis, en effet, parfaitement convaincu que la tour est ronde, et tant que je n'aurai pas expérimenté la faiblesse de ma vue, je resterai dans cette erreur qui est imputable à Dieu lui-même. Descartes ne peut pas éviter cette conséquence : que si Dieu produit directement en nous la certitude, il nous trompe toutes les fois que nos sens nous montrent comme vraie une chose fausse. 2° Quand l'existence d'un objet s'impose irrésistiblement comme, par exemple, celle de mon corps ou du livre qui est sous mes yeux, je ne puis y croire, d'après Descartes,

qu'en m'appuyant sur deux vérités préalablement démontrées, l'existence et la véracité de Dieu, c'est-à-dire qu'en connaissant les conditions inventées par certains philosophes pour arriver à la certitude. C'est comme si l'on soutenait que l'on ne peut rien voir avant d'avoir étudié les règles de l'optique et les lois de la lumière. Le dernier ignorant qui ne les soupçonne même pas, voit un objet aussi clairement que le plus célèbre physicien ; *a pari*, un homme qui ne saurait pas qu'il y a un Dieu et que ce Dieu ne peut tromper, n'est pas moins certain de l'existence du morceau de pain qu'il mange que le philosophe qui essaye d'établir les conditions de la certitude. 3° Si elles sont telles que le croit Descartes, je dois avoir toujours présentes, quand je suis certain de l'existence des choses matérielles, les deux vérités qui sont, d'après lui, les seuls motifs de la certitude ; elles me sont aussi nécessaires pour la certitude que la lumière pour la vue d'un objet. Or, n'est-il pas évident que, dans la plupart des cas au moins, elles n'ajoutent absolument rien à la certitude. Dites donc à un homme, quelque philosophe que vous le supposiez : quand vous vous mettez à table, êtes-vous bien sûr de l'existence de la chaise sur laquelle vous êtes assis, des mets que l'on vous présente et des convives qui sont avec vous ? Prenez garde, rien de tout

cela ne peut être certain si vous n'acceptez pas mes preuves de l'existence et de la véracité de Dieu. Il vous répondra en souriant qu'il n'a nul besoin de vos arguments et il aura raison. Où a-t-il donc puisé sa certitude ? Dans cette *très grande inclination* que, forcé par la puissance de la vérité, Descartes reconnaît lui-même, et qui nous pousse irrésistiblement à croire à l'existence des choses matérielles. Au lieu d'aller chercher si loin les causes de la certitude, Descartes n'avait qu'à s'arrêter à cette *très grande inclination*, à l'étudier de plus près et il aurait vu que la certitude de l'existence des choses matérielles est un fait de conscience aussi implacable, pour ainsi dire, que la certitude de notre existence personnelle. Mais, on s'en souvient, Descartes a contesté les affirmations du sens intime quand il a voulu se démontrer son existence, il use du même procédé quand il s'agit des choses matérielles : dans l'un et l'autre cas, il s'est trompé.

Cette voie, quelque extraordinaire qu'elle paraisse pour arriver à la certitude de l'existence des corps, ne suffit pas cependant à Malebranche, il lui faut une communication plus intime de Dieu, il lui faut la *révélation*.

« Il n'y a, dit-il, que trois sortes d'êtres dont « nous ayons quelque connaissance et avec qui « nous puissions avoir quelque liaison : Dieu ou « l'être infiniment parfait, qui est le principe ou

« la cause de toutes choses ; des esprits, que « nous ne connaissons que par le sentiment « intérieur que nous avons de notre nature ; des « corps dont nous sommes assurés de l'existence « par la révélation que nous en avons [1]. »

Voici comment il essaye de prouver son système. L'existence des corps est arbitraire ; Dieu, en effet, pouvait ne pas les créer : la volonté de les produire n'est donc pas renfermée nécessairement dans la raison divine ; ce n'est donc que par la révélation que nous pouvons nous assurer de leur existence.

Pour répondre à l'objection que toute erreur des sens est imputable à Dieu qui, dans ce système, nous révélerait une chose fausse, Malebranche distingue deux sortes de révélations : la révélation naturelle et la révélation surnaturelle. Toutes les deux sont véritables ; mais la première a été corrompue par le péché « qui nous « a fait perdre le pouvoir que nous devrions avoir « sur notre cerveau ».

Ainsi donc les sens ne sont pour rien dans la certitude de l'existence des corps ; ce ne sont pas mes yeux qui voient, mes oreilles qui entendent, mes mains qui touchent, c'est Dieu qui me révèle par mes yeux l'existence des couleurs, par mes oreilles l'harmonie des sons, par mes mains la pesanteur d'un poids que je porte.

(1) VIe Entretien sur la Métaphysique.

Mais cette révélation a été tellement obscurcie par le péché que Malebranche ne croit pas devoir se fier entièrement à elle ; aussi, pour dissiper tous ses doutes, il a recours à la révélation surnaturelle : « La foi, dit-il, nous fournit une « démonstration à laquelle il est impossible de « résister ; car, qu'il y ait ou qu'il n'y ait point « de corps, il est certain que nous en voyons « et qu'il n'y a que Dieu qui nous en puisse « donner les sentiments. » S'il n'y a point de corps, comment se fait-il que nous en voyions ? et alors, dans cette hypothèse, Dieu nous trompe quand il nous en donne le sentiment. Malebranche s'enfonce plus avant dans la révélation proprement dite lorsque, pour prouver sa thèse, il en appelle à l'Écriture qui nous enseigne que Dieu a créé le ciel et la terre et qu'il existe « mille « et mille créatures » et il conclut : « Je suis assuré « qu'il y a des corps non seulement par la révé-« lation naturelle des sentiments que Dieu m'en « donne, mais encore beaucoup plus par la révé-« lation surnaturelle de la foi. »

Le raisonnement de Malebranche contient d'abord un cercle vicieux : d'après lui, en effet, la révélation est nécessaire pour connaître l'existence des corps, et la connaissance des corps est indispensable pour connaître la révélation, car je dois être certain de l'existence du livre où je l'étudie. 2° Si son système est vrai quand il s'agit

de la sainte Écriture, on peut et on doit l'appliquer à tout autre livre, au Coran, par exemple [1], et dire qu'il faut croire ce qui est écrit dans tous les livres. 3° En dehors des hommes ou des objets dont il est fait mention dans l'Écriture, je dois douter de tout le reste de mon existence, par exemple, ou de celle de l'Amérique, puisque l'Écriture n'en parle pas.

Laissons ces théories insensées et établissons le système qui seul est vrai, c'est-à-dire le *réalisme objectif naturel* qui peut se formuler ainsi : les sensations engendrent naturellement, instinctivement et d'une manière fatale la conviction de l'existence des objets.

L'âme ne connaît pas seulement par le moyen de la sensation les qualités sensibles des objets, mais encore la réalité de leur substance. Ce n'est pas la couleur en général, par exemple, qui est l'objet de notre perception sensible, c'est telle couleur en particulier, le jaune, le blanc ou le noir, etc. Or, cette couleur ne peut exister *in concreto* qu'à la condition d'être inhérente à un sujet coloré [2]. La sensation de couleur (il en est de même pour toutes les autres) me fait donc conclure à l'existence de l'objet. Pour confirmer notre thèse, rappelons quelques principes que nous avons exposés en traitant de la connais-

(1) C'est une remarque d'Arnault.

(2) Voir Sanseverino, t. I, p. 293 et seq.

sance, car l'objection qui reparaît sous toutes les formes sur les lèvres des subjectivistes est celle-ci : comment l'âme peut-elle passer de la sensation à la perception de l'objet extérieur ? Cette objection dénote une idée fausse du phénomène de la connaissance.

La connaissance, en effet, ne consiste pas dans le passage du sujet dans l'objet, mais, au contraire, dans la présence de l'objet dans le sujet : ce principe est indiscutable, qu'il s'agisse de la connaissance intellectuelle ou de la connaissance sensible. Quand je vois un objet et que cette vue me le fait connaître, ce n'est pas mon âme qui sort d'elle-même pour entrer dans l'objet, c'est l'objet qui entre dans mon âme et, de sa présence, résulte la connaissance. Comment l'objet est-il en moi, dans mes sens ou dans mon intelligence ? Il ne peut y être par lui-même tel qu'il est *à parte rei*, nous l'avons démontré ; il faut donc qu'il y soit par quelque chose qui le reproduise bien exactement, c'est-à-dire, par son image ou *species*.

La sensation produite par l'image est objective en tant qu'elle manifeste l'objet par elle-même. L'image, en effet, suppose nécessairement l'objet représenté ; donc la sensation qui en résulte est nécessairement objective (1). La sensation et

(1) Voir Sanseverino, t. I, p. 313.

par conséquent, la perception se rapportent donc directement à l'objet qui les cause ; elles en ont une connaissance immédiate, d'où il suit qu'elles nous manifestent par elles-mêmes la réalité des objets extérieurs.

Notre doctrine est l'écho fidèle de la voix de la conscience et du sentiment commun du genre humain. Cette considération n'est pas à dédaigner. La philosophie, en effet, ne doit pas avoir la prétention de refaire la nature humaine et de la forcer à entrer violemment dans des systèmes qu'elle réprouve ; une philosophie sage et vraie ne peut avoir d'autre but que d'étudier la nature humaine telle qu'elle est en réalité et de l'expliquer ; elle ne néglige pas les idées généralement admises par tous les hommes, et elle se défie d'une théorie qui les contredit.

Or, quelle est la croyance universelle de tous les hommes qui, sans se préoccuper des systèmes philosophiques, obéissent à l'impulsion de la nature ? C'est que la sensation nous révèle d'une manière immédiate et directe l'existence de l'objet qui la produit. Quand un homme, quel qu'il soit, reçoit un coup violent, savoure la douceur d'un fruit, voit une fleur dont il aspire le parfum, rien au monde ne lui fera croire qu'il n'a pas la perception directe de l'objet qui lui cause ces diverses sensations. Les philosophes viendront lui dire : les uns que le

bâton qui l'a frappé n'est qu'une chimère ; les autres que l'existence du fruit qu'il mange lui est révélée par Dieu lui-même ; ceux-ci qu'il a besoin d'un raisonnement pour conclure à l'existence de la fleur qu'il regarde, parce que l'image qu'il a dans l'œil est la seule chose qu'il perçoive directement, rien ne pourra cependant ébranler sa conviction.

Les sensations sont purement subjectives, car nous n'admettrons jamais que la *douleur* soit dans le bâton et le plaisir dans le fruit ! C'est vrai, le bâton n'éprouve aucune souffrance, de même que le fruit ne se doute pas du plaisir qu'il me donne ; aussi nous ne disons pas que la sensation est dans l'objet de la même manière que dans le sujet, nous soutenons seulement que l'objet est la cause et que la sensation est l'effet, mais que l'effet est tellement lié à la cause qu'il m'en manifeste l'existence d'une manière irrésistible, instinctive, sans qu'il soit besoin d'aller chercher une autre explication que cette impulsion fatale de la nature constatée par Descartes lui-même. Si la sensation était subjective indépendamment de la cause, nous pourrions à notre gré évoquer les sensations agréables et éloigner celles qui sont pénibles. Si le fruit que je savoure n'était pas la cause nécessaire et immédiate de la sensation que j'éprouve quand je le mange, je pourrais en faire naître une semblable quand

bon me semblerait; je pourrais, par exemple, mettre une pierre dans ma bouche et, en m'imaginant que je mange une pêche, éprouver la sensation agréable qui provoque ce fruit? En est-il ainsi? Poser la question, c'est la résoudre.

Si, en outre, l'âme était dans la sensation, agent au lieu d'être patient, si elle en était la cause au lieu d'en être le sujet, la sensation serait une et simple comme l'âme, et il serait impossible d'expliquer l'infinie variété des sensations qui nous affectent.

Kant a joué un jeu terrible, lorsqu'en exposant ce qu'il appelle *les antinomies de la raison*, il a voulu prouver que, dans chaque thèse, l'intelligence peut trouver des preuves également fortes en faveur de l'antithèse (1). Il a beau dire que l'intérêt pratique l'emportera toujours sur l'intérêt spéculatif et que dès lors il n'y a pas à redouter que celui-ci « sorte jamais de l'enceinte « des écoles pour se concilier la faveur de la multitude, » il n'en est pas moins vrai que son système conduit naturellement au scepticisme. Et quand même le scepticisme ne régnerait que dans l'école, le mal ne serait-il pas assez grand? Kant peut se rassurer, jamais la multitude ne se passionnera pour ou contre *les antinomies*; mais ceux qui fréquentent les écoles peuvent, à juste

(1) Critique de la raison pure, t. II, c. II, sect. 2,

titre, l'accuser d'essayer d'ébranler les fondements de la Métaphysique. Grâce à Dieu, il n'a pas réussi. Lorsque la thèse est appuyée sur des preuves irréfutables, l'antithèse est nécessairement fausse et sa démonstration n'est qu'un sophisme. Nous allons en juger en serrant de près l'argumentation de Kant.

THÈSE.

Le monde a un commencement dans le temps (1).

PREUVE.

Si l'on suppose que le monde n'a pas commencé, une éternité s'est donc écoulée à tout moment donné, or c'est impossible, donc le monde a commencé. Je prouve la mineure. S'il est nécessaire qu'une éternité s'écoule pour arriver au moment présent, jamais le moment *hic et nunc* ne sera, or, il est, donc..... (2).

ANTITHÈSE.

Le monde n'a pas de commencement.

PREUVE.

Supposez que le monde ait un commencement,

(1) Critique de la raison pure, t. II, p. 84. Trad. Tissot.

(2) Pour le rendre plus intelligible, nous avons modifié la forme du raisonnement de Kant, mais le fond est le même.

puisque le commencement est une existence précédée d'un temps dans lequel la chose n'est pas, un temps doit donc avoir précédé dans lequel le monde n'était pas, c'est-à-dire, un temps vide. Or, rien ne peut commencer d'être dans un temps vide, parce qu'aucune partie d'un pareil temps ne renferme en soi, plutôt qu'un autre quelconque, une condition distinctive de l'existence, de préférence à la condition de la non-existence..... donc le monde est infini par rapport au temps passé.

Relevons les erreurs contenues dans cette preuve de l'antithèse.

Le commencement, dit Kant, est une existence précédée d'un temps, je distingue. S'il s'agit d'un être qui vient après d'autres, je l'accorde. Ainsi, par exemple, un homme qui naît aujourd'hui commence une existence précédée d'un temps dans lequel il n'était pas ; s'il s'agit de l'ensemble des choses ou de la première des créatures, la notion de Kant est inexacte. Dans ce cas, en effet, le commencement n'est pas précédé d'un temps, puisque le temps n'étant que la mesure de l'existence successive des créatures, doit nécessairement commencer avec elles. Avant toute créature, il n'y avait pas de temps.

Je sais bien que Kant a sur le temps des idées à lui : « Le temps, dit-il, n'est pas une chose qui « subsiste par soi-même ou qui appartienne aux

« choses comme détermination objective..... au-
« trement, dans le premier cas, il serait quelque
« chose qui, sans objet réel, serait cependant
« réellement ; dans le second cas, il ne pourrait
« pas précéder les objets (1). »

Si donc, d'après Kant, le temps ne peut exister sans objet réel, quand l'objet n'est pas, il n'y a pas de temps. Il ajoute qu'il n'appartient pas aux choses comme détermination objective : je distingue. Il ne leur appartient pas comme condition de leur essence, je l'accorde ; comme condition de leur existence, je le nie. Il nous est impossible, en effet, de concevoir un seul être créé sans le voir existant dans le temps.

Qu'est donc le temps d'après le philosophe de Kœnisberg ? Il n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur (2).

Quelque contestable que soit cette définition, nous ne la discutons pas, mais nous demandons à Kant d'où nous vient cette intuition de nous-mêmes ? Elle vient évidemment du sentiment que nous avons, au moins de notre existence ; or au point de vue qui nous occupe, nous sommes un objet, une chose, c'est donc cet objet qui est nous-même, qui nous donne la notion du temps; d'où il faut conclure qu'il nous est impossible de

(1) Critique de la raison pure, t. I, p. 73.
(2) Ibid.

concevoir le temps sans un objet créé, donc ce que Kant appelle un *temps vide* est une chimère, et il est faux de dire que le temps puisse précéder les objets.

« Or, a-t-il dit, rien ne peut commencer dans « un temps vide, parce que (remarquons bien ce « *parce que*, toute la preuve de l'antithèse est là) « parce qu'aucune partie d'un pareil temps ne « renferme en soi, plutôt qu'une autre quel- « conque, une condition distinctive de l'existence, « de préférence à la condition de la non-exis- « tence. » Nous faisons d'abord remarquer à Kant que cette distinction de parties dans un temps vide est au moins hasardée, mais passons. Il est évident qu'aucune partie de ce temps ne renferme en soi la condition de l'existence ou de la non-existence, car, dans le premier cas, le créateur eût été obligé de choisir la partie favorable à l'existence ; dans le second cas, il n'eût pu créer dans la partie renfermant la condition de non-existence : tout le temps vide est donc indifférent à l'existence ou à la non-existence, donc, conclut Kant, le monde n'a pas commencé dans le temps, c'est-à-dire qu'il est éternel ; et c'est ainsi que l'antithèse se trouve aussi solidement prouvée que la thèse. Si le temps était le Créateur lui-même, oui, le raisonnement de Kant serait juste ; mais, qui oserait soutenir une pareille énormité ? La thèse ayant prouvé

la nécessité du Créateur, toutes les difficultés présentées dans l'antithèse s'évanouissent devant ce corollaire de la thèse : le Créateur a créé quand il l'a voulu.

Non, non, aucun sophisme ne peut ébranler la solidité d'une argumentation syllogistique qui déduit rigoureusement et qui repose l'intelligence dans la lumière de la certitude.

La conscience, les sens, la raison, voilà donc les moyens qui sont à notre disposition pour arriver à la certitude [1]. Suivons avec prudence, sans doute, mais sans crainte, ces guides auxquels la Providence nous a confiés et rien ne pourra nous arracher ce bien suprême sans lequel la philosophie ne serait qu'un vain mot, la raison une ombre fugitive et l'âme humaine une nuit éternelle dont les impénétrables ténèbres peseraient sur notre vie comme la pierre d'un tombeau. Hé quoi ! ce serait là la destinée de celui que Dieu a placé au sommet des choses et vers lequel il fait graviter toute la création !

Tout converge vers la bonté divine comme vers sa fin, dit saint Thomas [2] ; or, il est des créatures que cette bonté a plus libéralement

(1) Nous ne parlons ni du consentement universel, ni de l'autorité, parce que nous en avons traité aux chapitres précédents, et que, d'ailleurs, en dernière analyse, ils se ramènent aux trois moyens que nous venons d'exposer.

(2) Compendium Theologiæ, c. CXLVIII.

dotées et qui, par conséquent, doivent être la fin secondaire de celles que Dieu a moins bien douées; car l'ordre universel exige que les êtres se rattachent les uns aux autres pour former une immense chaîne qui maintient l'unité et l'harmonie dans l'innombrable variété de l'œuvre de Dieu.

Rien d'ici-bas n'est plus noble que l'homme et tout s'incline devant lui. Mais qui donc fait l'homme si grand? L'intelligence. C'est par elle qu'il domine la création de si haut, rien n'est comparable à l'éblouissante beauté du diadème qui étincelle sur le front de l'homme. Et ce ne serait qu'une couronne dérisoire semblable à celle d'un roi de théâtre? Que pensons-nous donc de la sagesse et de la bonté de Dieu?

Chaque être trouve ici-bas l'aliment qui tombe de la main de Dieu avec tant de libéralité. Il a préparé à tous le pain de chaque jour; et l'intelligence qui a faim et soif de vérité serait seule exclue de ce banquet où le Père qui est dans les cieux convie toute créature? Seule, la raison, qui est la plus noble, serait condamnée à mourir de faim?

Le scepticisme ne se contente donc pas de dégrader l'homme: il est une insulte à Dieu.

CHAPITRE VI

De la Méthode

LES PRINCIPES DE SAINT THOMAS. — LES PRINCIPALES MÉTHODES. — LES RÈGLES DE DESCARTES.

Le scepticisme est un écueil contre lequel la raison va se briser quand elle n'est pas bien dirigée, quand elle n'a pas un guide fidèle qui lui montre la voie où elle doit marcher pour arriver à la vérité certaine, or le guide de la raison, la méthode, est « l'ordre que l'esprit humain « doit suivre dans l'acquisition de la science (1) ».

Pour produire de bons résultats, une méthode doit d'abord être la mise en pratique de ces grands principes de saint Thomas.

(1) V. Sanseverino : Éléments de Philosophie chrétienne, t. I, 3e partie, c. I.

1° *Res naturales ex quibus intellectus noster scientiam accipit mensurant intellectum nostrum* (1). L'objet est la mesure de l'intelligence, c'est-à-dire que lorsque nous étudions un objet il faut l'examiner en lui-même et non le concevoir *à priori*, car la vérité étant l'équation entre l'idée et l'objet, nous ne pouvons espérer d'y arriver qu'en rendant notre idée conforme à son objet et, par conséquent, qu'en l'étudiant en lui-même. Si, au contraire, j'en détourne mes regards pour m'en former une idée préconçue, rien ne me garantira l'équation entre mon idée et un objet dont j'ignore la nature, les propriétés et jusqu'à son existence même.

La méthode *idéaliste* méconnaît ce principe, elle part de concepts *à priori*, elle ne s'inquiète pas de savoir si l'objet répond à l'idée, elle le conçoit tel qu'elle s'imagine qu'il doit être, sans se préoccuper de ce qu'il est en réalité (Kant).

La méthode *empirique* tombe dans un excès opposé, elle ne voit que l'objet et, sans chercher plus loin, elle ne veut pas sortir du cercle de l'expérimentation, elle ne peut donc fournir qu'une science imparfaite et tronquée, car la connaissance des causes est la condition indispensable de la science vraie (2) (Condillac).

2° *Est naturalis modus sive ordo addiscendi*

(1) De Verit., q. I, a. 2.
(2) In XII Metaphys., l. I, lect. I.

ut veniatur a nobis notis ad ignota nobis (1). Ce second principe de saint Thomas est la formule d'une de ces données de sens commun qu'il ne faut jamais négliger en philosophie. Si je veux, en effet, arriver à savoir une chose que j'ignore, je dois chercher une lumière à la clarté de laquelle j'atteindrais mon but, or cette lumière ne peut être qu'une chose déjà connue, un fait palpable, un principe évident, une proposition démontrée, etc.

Toute la question est de savoir ce qui est le plus connu. Or, certains philosophes n'ont pas distingué ce qui est le plus connu *en soi*, de ce qui est le plus connu *pour nous*, et ils ont dit : le plus connu, c'est Dieu. (Descartes et la méthode ontologique.)

3° *Certitudo non potest inveneri, nec requirenda est similiter in omnibus* (2). Chaque science a son genre de preuves, son mode particulier de démonstration, et on fera fausse route si on exige d'une science une des preuves qu'elle ne comporte pas. On se trompe, par exemple, si on cherche une démonstration mathématique dans une question où l'on ne peut arriver à la certitude que par voie d'autorité, ou si l'on veut appliquer l'expérimentation à des sujets qui ne sont pas de son domaine. (Descartes n'a pas

(1) De physico auditu, l. I, lect. I.
(2) In I Ethico, l. I, lect. III.

tenu compte de ce troisième principe, car il n'admet en tout qu'un genre de preuves.)

Nous sommes donc en face de quatre méthodes : la méthode *idéaliste*, la méthode *empirique*, la méthode *ontologique* et enfin celle qui est l'application exacte et rigoureuse des principes que nous venons d'exposer, c'est-à-dire la méthode *scolastique*.

Elle tient le milieu entre la méthode idéaliste et la méthode empirique, car, d'un côté, elle fait une large part à l'étude attentive de l'objet et, d'un autre, elle se garde bien de négliger la connaissance des causes, elle procède par voie d'analyse d'abord, elle s'élève à la synthèse ensuite ; elle est donc la voie la plus sûre pour arriver à la science parfaite.

On a dû remarquer dans tout le cours de cet ouvrage que c'est là la marche constamment suivie par saint Thomas, qui a partout et toujours le regard fixé sur l'objet, il l'analyse, pour rechercher ensuite la cause qui l'explique. Veut-il, par exemple, prouver l'existence de Dieu ? Il part d'un fait connu, l'existence des créatures, et il observe leur manifestation la plus apparente, le mouvement. Il l'analyse et il y trouve la preuve de l'existence d'un moteur immobile, cause du mouvement des créatures. S'agit-il de problèmes psychologiques ? Comme tout à l'heure pour le mouvement, il constate

le fait de la vie, il en décrit les phénomènes et il conclut à l'existence d'un principe d'où ils découlent. Il remarque que, dans l'homme, ce principe a des opérations qui dépassent les forces de la matière, donc, dit-il, il est immatériel, spirituel, etc. A son tour, ce principe spirituel a deux opérations primordiales, il possède donc deux facultés qui en sont la source. Quelles sont ces facultés ? Quels sont leur nature, leurs lois, leur objet, les conditions de leur développement, etc., etc. ?

Son procédé est le même dans l'idéologie. Il remarque, dans une idée, un élément sensible et la trace d'un agent intellectuel, donc, dit-il, nos idées ont une double cause, la sensation et l'intelligence ; en un mot, partout le procédé de saint Thomas est toujours le même. C'est le meilleur. Quand une science a analysé son objet de manière à en éclairer les replis les plus cachés, quand tous les voiles sont tombés [1] et que l'objet apparaît dans sa réalité vivante, quand je suis remonté jusqu'à la cause qui l'explique, n'ai-je pas, sur un sujet donné, toute la science dont l'esprit humain est capable ? L'analyse des faits, leur synthèse, voilà donc les deux axes autour desquels gravite la méthode scolastique.

Faut-il la comparer aux autres ?

(1) Autant que faire se peut dans notre condition actuelle.

La méthode idéaliste ne nous apprendra rien des objets, puisqu'elle pose en principe qu'on ne doit pas s'en occuper : nous les concevons *à priori* et il importe peu qu'ils soient conformes ou non à l'idée que nous nous en sommes faite. L'idée est le résultat de l'activité intellectuelle seule, sans préoccupation d'aucune réalité objective ; cette méthode ne peut, par conséquent, que nous égarer dans un monde fantastique dont nous serons nous-mêmes les créateurs. Si elle nous conduit à la vérité ce ne sera que par hasard, car s'il peut se faire que l'objet corresponde à l'idée préconçue, dans la plupart des cas elle ne lui ressemblera en rien.

La méthode *empirique* se divise en méthode d'expérimentation et en méthode d'observation. La première est employée par les sciences physiques, les faits internes sont du domaine de la seconde. Elle est bonne quand elle n'est pas exclusive, c'est-à-dire quand, après avoir fait l'analyse, elle ne néglige pas la synthèse, mais si elle s'en tient à l'observation empirique, elle ne donne qu'une science incomplète, c'est le cas de Condillac.

« Je suppose, dit-il (1), un château qui donne « sur une campagne vaste, abondante, où la « nature s'est plu à répandre la variété, et où

(1) Logique, Ire p., c. II.

« l'art a su profiter habilement de la situation « pour les varier et les embellir encore. Nous arri- « vons dans ce château pendant la nuit, le « lendemain les fenêtres s'ouvrent au moment « où le soleil commence à dorer l'horizon, et « elles se referment aussitôt. Quoique cette « campagne ne se soit montrée à nous qu'un « instant, il est certain que nous avons vu tout « ce qu'elle renferme..... Mais ce premier ins- « tant ne nous suffit pas pour nous faire con- « naître cette campagne, c'est-à-dire pour nous « faire démêler les objets qu'elle renferme ; « c'est pourquoi lorsque les fenêtres se sont « refermées, aucun de nous n'aurait pu rendre « compte de ce qu'il a vu. Voilà comment, on « peut voir beaucoup de choses et cependant ne « rien apprendre.....

« Pour avoir une connaissance de cette cam- « pagne, il ne suffit donc pas de la voir tout à « la fois, il faut en voir chaque partie l'une « après l'autre ; et, au lieu de tout embrasser « d'un coup d'œil, il faut arrêter ses regards « successivement d'un objet sur un objet, voilà « ce que la nature nous apprend à tous. »

Oui, la nature nous apprend que, pour bien connaître un objet, il faut l'examiner en détail et partie par partie, qu'une vue générale et confuse ne nous dit à peu près rien de l'objet à étudier, mais elle nous apprend aussi : 1° qu'a-

vant de procéder à l'analyse, une vue générale et synthétique est nécessaire ; et 2° qu'après l'analyse, on reforme instinctivement une vue d'ensemble sans laquelle l'esprit, perdu dans les détails, ne garderait aucune connaissance vraie. Appliquons ces considérations à l'exemple choisi par Condillac.

1° Je jette un coup d'œil rapide sur un panorama, je vois l'ensemble d'une manière vague et confuse et, sans cette vue, je n'aurais jamais l'idée d'entrer dans un examen plus détaillé. L'analyse n'est donc pas, comme le dit Condillac, l'opération première de l'esprit, elle est toujours précédée d'une connaissance synthétique. Il y a donc deux synthèses, l'une avant et l'autre après l'analyse. La première consiste dans une connaissance obscure de l'objet et la seconde en est une vue claire et précise. La première est le point de départ, la seconde est le terme et l'analyse est le chemin ; Condillac n'admet que le chemin sans point de départ et sans terme, son analyse, quelque bien décrite qu'elle soit, est donc une méthode tronquée, parce qu'elle se sépare trop de la synthèse.

2° Quand j'ai examiné tous les détails du panorama, les champs, les ruisseaux, les monticules, les villages et le reste, la nature m'apprend à reconstituer l'ensemble et à faire la synthèse de tout ce que j'ai vu. C'est tellement vrai que,

sans cela, il nous serait impossible de porter nos jugements sur le spectacle que nous venons de contempler. Comment, en effet, pourrions-nous dire : cette campagne est belle ou désolée, si nous n'avions en vue que les détails, si nous ne pensions qu'à tel arbre, qu'à tel épi de blé etc. ? La synthèse est donc le terme de l'analyse et les philosophes qui n'en veulent pas s'arrêtent à moitié chemin de la science, mais la force de la vérité les oblige à admettre la chose, quand même ils récusent le nom. Ainsi Condillac, par exemple, tout en protestant que « l'analyse est la « seule méthode pour acquérir des connaissances, » ne peut se dispenser de faire à la synthèse la place qui lui revient. Dans le même ouvrage, en effet, et au chapitre qui suit la déclaration si formelle que l'on vient de lire, il dit : « Que je « veuille connaître une machine, je la décompo- « serai pour en étudier séparément chaque partie. « Quand j'aurai de chacune une idée exacte, et « que je pourrai les mettre dans le même ordre « où elles étaient, alors je concevrai parfaitement « cette machine parce que je l'aurai décomposée « et recomposée. » Qu'est-ce que cette recomposition si ce n'est la synthèse ? Et pourquoi Condillac ne laisse-t-il pas toutes les pièces de la machine séparées les unes des autres, puisque l'analyse est la méthode pour acquérir des connaissances ? A l'aide de l'analyse il connaîtra les

rouages de la machine, mais non la machine elle-même. Condillac dit encore que : « Dans « toutes les sciences la vérité ne se découvre que « par des compositions et des décompositions [1]. » On ne peut pas exprimer plus clairement la nécessité des deux méthodes, ce qui n'empêche pas Condillac de répéter encore, dans un autre ouvrage, que « l'analyse est la seule recherche de « la vérité [2] ».

La méthode ontologiste est condamnée par le second principe de saint Thomas que nous avons rappelé en tête de ce chapitre : il faut commencer par ce qui est le plus connu *pour nous*, or les ontologistes partent du plus connu en soi, de ce qui est en soi le plus intelligible, c'est-à-dire de Dieu : L'âme ne connaît que dans la substance intelligible du verbe divin, dit Malebranche..... c'est dans sa propre lumière que vous voyez ce que je vois, et qu'il voit lui-même ce que nous voyons tous les deux [3]. Pour que cette méthode fût bonne, il faudrait prouver que le suprême intelligible est aussi le plus connu pour nous. Tant que cette démonstration ne sera pas faite, la distinction de saint Thomas conserve toute sa valeur.

(1) Essai sur l'origine des connaissances humaines, sect. 2, c. I, § 10.

(2) Art de penser, c. IV,

(3) Huitième entretien sur la métaphysique.

C'est de Descartes que relève la méthode ontologique; Dieu est, en effet, pour lui le plus connu, puisqu'il est plus certain de l'existence de Dieu que de son existence personnelle et qu'il fait reposer toute certitude sur ce principe.

Nous avons discuté ailleurs [1] la théorie de Descartes sur le doute. Il est pour lui le principe même de sa philosophie plutôt qu'une méthode à proprement parler, aussi si nous voulons connaître la méthode vraie de Descartes, c'est-à-dire l'ordre que l'esprit humain doit suivre dans l'acquisition de la science, étudions l'ouvrage qu'il a spécialement composé pour nous enseigner les règles qui président à la direction de l'esprit [2].

1re *Règle.* « Le but des études doit être de diriger « l'esprit de manière à ce qu'il porte des juge- « ments solides et vrais sur tout ce qui se présente « à lui. »

Descartes se trompe. Le but de l'étude est l'acquisition de la science et non la direction de l'esprit, cette dernière fonction est réservée à une science particulière, la logique. Il faut être bon logicien si l'on veut se livrer avec succès à des recherches scientifiques; la direction de l'esprit, qui s'obtient par la logique, est donc le moyen et non le but de l'étude.

(1) L. V, c. I.
(2) T. XI de l'édition de M. Cousin.

En expliquant cette première règle, Descartes enseigne une doctrine non seulement inacceptable, mais qui, si elle était mise en pratique, rendrait toute étude impossible. Il veut, en effet, qu'on ne fasse pas un choix dans la prodigieuse variété du savoir humain, il désire que l'on étudie toutes les sciences à la fois : « Les sciences « sont tellement liées ensemble, dit-il, qu'il est plus « facile de les apprendre toutes à la fois que d'en « détacher une seule des autres. Si donc on veut « sérieusement chercher la vérité, il ne faut pas « s'appliquer à une seule science. » Il est donc plus facile, selon Descartes, d'acquérir la science totale et universelle que de l'obtenir sur une question particulière. Je ne puis donc pas détacher de la science universelle une science spéciale, la physique par exemple, pour en faire le but de mon étude? Non, d'après Descartes. Tout ou rien, or comme il est impossible de savoir tout, on risque beaucoup de ne savoir rien. La raison alléguée par Descartes pour exiger la science totale est une erreur des plus graves : « Les « sciences toutes ensemble, dit-il, ne sont rien « autre chose que l'intelligence humaine qui reste « une et toujours la même, quelle que soit la « variété des objets auxquels elle s'applique. »

Des deux éléments qui constituent la science, l'intelligence comprenant et l'objet compris, Descartes ne tient compte que du premier, il

faut cependant assigner au second sa place légitime, car c'est précisément d'après les objets divers que les sciences se diversifient : la science de l'âme, par exemple, n'est pas la même science que l'astronomie. Il est faux, d'ailleurs, de dire que toutes les sciences ne sont que *l'intelligence humaine*.

Toutes les sciences sont dans l'intelligence, mais elles ne sont pas l'intelligence ; si l'assertion de Descartes était vraie tous les hommes seraient également savants, car l'intelligence est spécifiquement la même dans tous. Mais même au point de vue subjectif, la science est sujette à des variations. Elle varie en elle-même quand elle augmente ou quand elle diminue; elle varie dans son acte quand elle se porte tantôt vers un objet, tantôt vers un autre ; elle varie dans son mode, car les moyens qu'elle emploie ne sont pas identiques et la force intellectuelle n'est pas la même en tous (1).

L'unité scientifique enseignée par Descartes est donc une hypothèse gratuite que rien ne justifie.

2e *Règle*. « Il ne faut nous occuper que des « objets dont notre esprit paraît capable d'acqué« rir une connaissance certaine et indubitable. »

Pourquoi s'occuper des objets, puisque la

(I) De Verit., q. II, a. XIII.

science est l'intelligence même ? Cette contradiction n'est pas la seule entre la première et la seconde règle. Dans la première, Descartes demandait la science universelle, il se contente, dans la seconde, de l'arithmétique et de la géométrie, les seules sciences qui remplissent, d'après lui, les conditions exigées par la seconde règle : « Il n'existe, dit-il, que l'arithmétique et « la géométrie qui soient entièrement exemptes « de fausseté ou d'incertitudes. »

Descartes méconnaît le 4e principe de saint Thomas, à savoir : que chaque science a son genre de démonstration, et qu'il ne faut pas demander à une science des preuves qu'elle ne comporte pas ; il avoue, du reste, qu'en observant rigoureusement cette règle, il demeure « peu de « choses à l'étude desquelles nous puissions nous « livrer ». Si, en effet, nous retranchons du savoir tout ce qui ne se présente pas entouré de preuves mathématiques, nous mutilons singulièrement la science. Pour expliquer son exclusivisme, Descartes émet des propositions qui sont le renversement de la saine philosophie : « Il existe à « peine dans les sciences, dit-il, une seule question « sur laquelle des hommes d'esprit n'aient pas été « d'avis différents. Or, toutes les fois que deux « hommes portent sur la même chose un jugement « contraire, il est certain que l'un des deux se « trompe. Il y a plus, aucun d'eux ne possède la

« vérité ; car s'il en avait une vue claire et nette, il « pourrait l'exposer à son adversaire, de telle « sorte qu'elle finirait par forcer sa conviction. »

Comment ? La vérité de cette proposition « l'âme est immortelle » dépendra donc de mon habileté à l'exposer et je serai dans l'erreur si mon adversaire n'est pas convaincu ? Il suffit donc d'une négation sincère ou de parti pris, pour que, sur la même question, l'erreur soit la vérité et *vice versa*, c'est-à-dire qu'il n'y ait plus rien de vrai, plus rien de faux, que le oui et le non soient identiques, que celui qui affirme l'existence de Dieu soit dans l'erreur comme celui qui la nie, et cela parce que cette vérité ne se démontre pas comme un problème d'arithmétique ? A quoi pensait donc Descartes ?

4e *Règle* (1). « Nécessité de la méthode dans la « recherche de la vérité. »

Cette règle eût été mieux à sa place dans un chapitre préliminaire sur la méthode : peu importe du reste. Descartes entend par méthode « des règles certaines et faciles qui, suivies ri- « goureusement, empêcheront qu'on ne suppose « jamais ce qui est faux et feront que, sans consu- « mer toutes ses forces inutilement, et en aug- « mentant graduellement sa science, l'esprit

(1) La 3e traite du rôle de l'autorité dans l'acquisition de la science ; cette question a été traitée l. V, c. IV.

« s'élève à la connaissance exacte de tout ce qu'il « est capable d'atteindre ».

Fort bien : quelles sont donc ces règles ? Ce sont celles qui nous montrent « comment il faut « se servir de l'intuition.... et comment la déduc- « tion doit s'opérer ». Encore une fois, quelles sont les règles qui nous apprennent à nous servir de l'intuition, et comment s'opère la déduction ? Il n'y en a pas, répond Descartes, car « elles ne « peuvent pas aller jusqu'à apprendre comment se « font ces opérations, parce qu'elles sont les plus « simples et les premières de toutes ; de telle sorte « que si notre esprit ne les savait faire d'avance, « il ne comprendrait aucune des règles de la mé- « thode, quelque faciles qu'elles fussent. Quant « aux autres opérations de l'esprit, que la dialec- « tique s'efforce de diriger à l'aide de ces deux « premiers moyens, elles ne sont ici d'aucune « utilité. »

Ce qui revient à dire : Raisonnez juste, tout est là; quant à vous donner des règles, c'est-à-dire une méthode pour raisonner juste, cela est parfaitement inutile.

Nous ne poursuivons pas l'examen détaillé des règles de Descartes (il y en a 21), nous croyons qu'elles ne valent pas les quatre grands principes de saint Thomas d'Aquin.

Livre Sixième.

DE L'ORIGINE DES IDÉES

CHAPITRE I[er]

Système de saint Thomas.

IMPORTANCE DE LA QUESTION. — SYSTÈME DE SAINT THOMAS. — LA SENSATION ET L'ABSTRACTION. — IL NE RESSEMBLE EN RIEN A CELUI DE LOCKE. — ACCUSATIONS FUTILES CONTRE LA THÉORIE THOMISTE. — RÉPONSE AUX OBJECTIONS.

Le mot *idée* a deux sens : il signifie ou bien le type d'après lequel une chose a été réalisée extérieurement, comme, par exemple, l'idée d'un édifice dans l'intelligence de l'architecte, ou bien il désigne le principe de la connaissance, en tant que la forme d'un objet est dans le sujet (1). C'est dans ce dernier sens que nous entendons le mot idée dans le cours de ce sixième livre.

Notre raison est peuplée, pour ainsi dire, d'une foule innombrable d'idées : nous avons les

(1) I p., q. xv, a. 1.

idées des objets matériels tels que l'arbre, la fleur, l'étoile, etc.; nous avons l'idée des êtres abstraits : la bonté, la sagesse, la beauté; enfin nous avons l'idée des choses concrètes intelligibles, les premiers principes, par exemple.

D'où viennent ces idées? Qui a créé dans l'âme ce monde de notions si multiples et si variées?

« Il n'y a rien de plus considérable dans la « métaphysique que l'origine de nos idées, » dit avec raison la logique de Port-Royal [1]. La question est considérable, en effet, à un double point de vue : en elle-même et relativement. En elle-même, car il nous importe au plus haut point de savoir comment se forment nos connaissances, de connaître le travail qui se fait dans les mystérieuses profondeurs de l'âme et dont le résultat est de nous mettre en possession d'une idée et de suivre, comme pas à pas, cette élaboration de la vie intellectuelle.

Le problème est important aussi à un point de vue relatif. Il se ramifie, en effet, dans toutes les questions de psychologie, nous l'avons souvent rencontré, il se posait à tout moment devant nous et l'on peut juger de la valeur d'une philosophie d'après l'explication qu'elle donne de l'origine des idées. Si l'explication est vraie, il

(1) Second discours.

sera plus que probable que les thèses de la nature de l'âme, de son union avec le corps, de l'intelligence et de la connaissance, seront vraies aussi; si, au contraire, elle est défectueuse, incomplète ou fausse, il est fort à craindre que les questions que nous venons d'énumérer n'aient été traitées d'une manière peu satisfaisante.

L'origine des idées est donc comme le couronnement naturel de nos études philosophiques.

Saint Thomas et les scolastiques expliquent l'origine des idées par un double principe : les sensations et les opérations de l'intelligence.

Dans l'état présent, dit saint Thomas (1), l'âme ne peut rien comprendre sans le secours des choses sensibles, mais ce fait a été expliqué de trois manières différentes. Platon enseigne que les sens ne sont nécessaires à l'acte intellectuel qu'accidentellement ; ils ne font qu'exciter l'âme à se souvenir d'une science déjà acquise et naturellement infuse. Avant son union avec le corps, l'âme était en communication avec les formes intelligibles que Platon appelle les idées, elle puisait là toute sa science dont elle pouvait user sans entraves, mais son union au corps l'a enchaînée et comme absorbée au point qu'elle a

(1) De animâ, quæst. unica, a. 15.

oublié la science acquise dans un état antérieur. Les sens la réveillent, la font rentrer en elle-même et l'excitent à se souvenir de la science oubliée (1).

Avec ce système, dit saint Thomas, on ne voit pas pourquoi l'âme a été unie au corps. L'union, en effet, ne s'est pas faite en faveur de l'âme qui, séparée, jouissait de la plénitude de ses facultés et de la liberté de ses opérations propres, tandis que maintenant elle en est empêchée par l'union elle-même. Faut-il dire que l'union se fait à cause du corps? Mais l'âme est bien supérieure au corps et il répugne de croire que l'âme ait été amoindrie et condamnée à une déchéance réelle, qui n'aurait d'autre but que l'ennoblissement du corps. Dans cette hypothèse, d'ailleurs, l'union de l'âme et du corps ne serait pas naturelle, car ce qui est naturel à un être n'est pas un obstacle à l'exercice de ses actes, elle serait donc contre nature et nous ferions de l'homme une sorte de monstruosité. C'est enfin un fait d'expérience que nous puisons la science dans les choses sensibles, car là où un sens fait défaut, là aussi manque la science correspondante, un aveugle, par exemple, ne connaît rien des couleurs; nous ne pouvons donc pas accepter l'hypothèse de Platon.

(1) Nous discuterons la théorie platonicienne quand nous traiterons des idées innées.

Avicenne donne à la sensation une part plus large mais insuffisante, car, d'après lui, elle n'est que la disposition à l'acquisition de la science. Il y a au-dessus de l'âme, disait Avicenne, une intelligence séparée qui contient les idées de toutes choses et les sens disposent, préparent l'âme à se tourner vers cette intelligence où elle puise ses idées. Ce système détruit la dépendance nécessaire entre la connaissance et les facultés sensibles, dépendance attestée : 1° par la privation de la science correspondante à un sens qui fait défaut ; 2° par la nécessité absolue des images pour la formation des idées et pour la contemplation des idées déjà acquises.

Si, en effet, les sens ne font que disposer l'âme à se tourner vers cette intelligence qui renferme toutes les idées, on ne s'explique pas pourquoi un sens donne la matière d'une idée plutôt que d'une autre idée, pourquoi un aveugle-né, par exemple, ne pourra pas obtenir l'idée decouleur en imaginant des sons ; ce qui est manifestement faux.

En second lieu : quand le regard de l'âme est fixé sur l'intelligence séparée, elle ne devrait plus avoir besoin du secours des images, car, lorsque le but est atteint, les dispositions préliminaires deviennent inutiles ; or, les images nous accompagnent tout le temps que dure l'opération intellectuelle, elles ont donc une importance

plus grande que celle qui leur est assignée par Avicenne, et elles ne sont pas seulement la disposition de l'âme à l'acquisition de l'idée, elles sont, en effet, plus que cela, car elles présentent à l'intelligence son objet propre. Telle est l'opinion de saint Thomas.

L'intellect agent s'empare de l'image, il la rend intelligible en la dépouillant de toutes les conditions particulières dont elle est revêtue, et l'image ainsi épurée est reçue dans l'intellect passif. Il y a donc, d'après saint Thomas, comme trois phases dans la génération de l'idée : l'image fournie par la sensation, un travail d'abstraction opéré par l'intellect agent et enfin entrée de l'idée (s'il est permis de parler ainsi) dans l'intellect passif (1). L'image est le point de départ, l'abstraction faite par l'intellect agent est le milieu, la réception dans l'intellect passif est le terme, et le terme ne pouvant être obtenu, si on ne suppose pas le point de départ, il est absolument vrai de dire : *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.*

La nécessité des images s'impose, elle est un fait (2). Un objet que nous n'avons jamais ni vu ni touché, dont nous n'avons jamais entendu parler, qui, en un mot, n'a jamais frappé aucun de

(1) Voir I p., q. 84, art. 6. — De Verit., q. X, art. 6.
(2) I p., q. LXXXIV, a. 7.

nos sens et dont, par conséquent, nous ne pouvons pas former l'image, cet objet n'existe pas pour nous ; nous n'en avons aucune idée.

Bien plus ; quand nous voulons revenir sur une idée déjà conçue, elle se présente toujours sous les traits d'une image, cette image ne fût-elle que celle du mot qui exprime l'idée. Essayons de former un concept absolument dépouillé de toute représentation sensible et nous verrons que cela est impossible.

La raison de cette nécessité est la condition même de notre nature.

Une puissance intellectuelle doit être, en effet, proportionnée à l'objet de sa connaissance, ainsi une intelligence dégagée de tout lien sensible a pour objet propre l'intelligible pur; mais l'intelligence humaine, qui est unie à un corps, a pour objet la nature des choses matérielles, d'où elle tire une *certaine* connaissance des invisibles. Or, la nature des choses matérielles existe dans tel ou tel individu qui n'est jamais sans l'élément corporel, on ne peut donc la connaître que dans l'individu particulier ; ce sont les sens et l'imagination qui nous donnent cette connaissance première. Il faut donc partir de là, c'est-à-dire de l'image, pour que l'intelligence atteigne son objet propre qui est, non plus tel ou tel individu en particulier, mais la nature même de la chose. Je ne me contente pas, en effet, de connaître

telle pierre, tel arbre, je veux parvenir à l'idée générale de pierre, d'arbre, etc. Partie de l'image ma connaissance arrive à l'idée par l'abstraction.

Comment s'opère-t-elle [1]?

Nous constatons que les sens peuvent considérer dans un objet une qualité indépendamment d'une autre : je vois un fruit sans en savourer le goût, cependant la couleur et la saveur sont unies dans le fruit, mais je les ai séparées, et j'ai fait une abstraction. La faculté d'abstraire est certainement plus forte dans l'intelligence dont la nature est plus dégagée des conditions matérielles, elle peut donc *a fortiori* considérer une qualité en laissant les autres dans l'ombre. Après avoir vu plusieurs hommes, par exemple, je retranche de ces notions particulières les qualités qui appartiennent aux individus dont je dégage l'idée générale d'homme, c'est-à-dire ce qui constitue la nature de l'homme, et j'ai ainsi l'idée vraie ; il en est de même pour toutes les autres. Cette opération n'est autre chose que *l'abstraction*.

Tel est l'exposé fidèle du système de saint Thomas sur l'origine des idées.

On se trompe grossièrement quand on s'imagine que la théorie thomiste a quelques points de contact avec celle de Locke : certaines expres-

(1) Vide opusc. XL.

sions et comparaisons communes sont loin de suffire pour établir une ressemblance même éloignée entre les deux systèmes, comme le fait très bien remarquer le P. Liberatore [1].

Comme saint Thomas, Locke dit que l'âme est *une table rase*, il accepte aussi le principe : *Nihil est in intellectu*..... mais la ressemblance n'est que dans les mots, car la table rase de Locke n'est nullement celle de saint Thomas, et l'explication qu'il donne du principe : *Nihil est in intellectu*... est totalement différente de l'interprétation thomiste.

« Supposons, dit Locke [2], qu'au commencement, l'âme est ce qu'on appelle *une table rase*, « vide de tous caractères, sans aucune idée quelle « qu'elle soit ; comment vient-elle à recevoir des « idées ?..... A cela je réponds en un mot : de « l'expérience. » La table de Locke est-elle tellement rase qu'elle n'ait pas même les facultés et pour lui, comme pour Condillac, les facultés sont-elles engendrées par l'expérience, c'est-à-dire par la sensation ? On pourrait le croire si l'on s'en tenait à ce qu'il vient de dire. Cependant, pour être juste, il faut ajouter qu'il complète son principe en faisant intervenir « les « opérations intérieures de notre âme », qui sont avec l'expérience « les deux sources d'où décou-

(1) Théorie de la connaissance intellectuelle, c. v, a. 8.
(2) Essai sur l'entendement humain, l. II, c. I, § 2.

« lent toutes nos idées ». Mais que sont, pour Locke, ces opérations de l'âme ? Quel est, au fond, ce second élément si important, pour expliquer l'origine des idées ? « C'est la percep-« tion des opérations de notre âme sur les idées « qu'elle a reçues par les sens » (§ 4). Locke fait donc de la perception une simple capacité de recevoir la sensation, l'âme est purement passive et il n'y a en elle aucune activité, aucune énergie qui lui permette de travailler sur les données sensibles. En d'autres termes, Locke ne soupçonne pas la nécessité de l'intellect agent. Est-ce là la table rase telle que l'entend saint Thomas ? N'affirme-t-il pas à tout moment la nécessité de l'intellect agent dont Locke ne dit jamais un seul mot ?

La différence est plus radicale encore, s'il est possible, dans l'explication de l'axiome : *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.* Pour saint Thomas, en effet, la sensation est le point de départ de toutes les idées, mais elle n'est que cause partielle, car aucune idée ne se forme sans l'abstraction. D'après Locke, au contraire, la sensation est cause *totale* de quelques idées, la différence est donc radicale.

« Nos sens étant frappés par certains objets « extérieurs, dit Locke, font entrer dans notre « âme plusieurs perceptions distinctes des choses, « selon les diverses manières dont ces objets

« agissent sur nos sens. C'est ainsi que nous « acquérons les idées que nous avons du *blanc*, « du *jaune*, du *chaud*, du *froid*, du *dur*, du *mou*, « du *doux*, de l'*amer*, et de tout ce que nous « appelons *qualités sensibles*. Nos sens, dis-je, « font entrer toutes ces idées dans notre âme, « par où j'entends qu'ils font passer des objets « extérieurs dans l'âme, ce qui y produit ces « sortes de *perceptions*. »

Cette théorie est fausse. Les sens font arriver jusqu'à notre âme les idées de telle ou de telle qualité sensible, de telle chaleur, de telle couleur, par exemple, mais ils s'arrêtent là, et ils sont incapables de nous donner les perceptions de chaleur, de couleur en général. Une perception générale, en effet, dépasse la portée des sens qui ne sont frappés que par le particulier, et, pour concevoir l'universel, il faut recourir à une autre puissance et à une autre opération. C'est par l'abstraction seule que nous concevons les qualités sensibles en général. D'où il suit, qu'établir en principe que les sens nous donnent des perceptions générales, c'est leur attribuer une puissance qu'ils n'ont pas et s'exposer à se passer, dans l'explication de l'origine des idées, à se passer, dis-je, des opérations d'une faculté infiniment supérieure. C'est le danger de la théorie de Locke. Si, en effet, nous pouvons, par la sensation seule, produire une idée générale, une faculté plus haute

est inutile. Elle est cependant indispensable. La sensation provoque l'idée du livre que j'ai sous les yeux, mais jamais, si je n'ai qu'elle à mon service, je ne formerai l'idée du livre en général. L'explication de Locke est donc fort incomplète, d'autant plus que ces idées, dit-il, « dépendent « entièrement de nos sens ». Non, ces idées, pas plus qu'aucune autre, ne dépendent entièrement de nos sens, car les sens, laissés à eux-mêmes, ne peuvent en donner aucune, attendu qu'ils sont des facultés sensibles et que l'idée est un produit intellectuel.

Je sais bien qu'au fond, Locke ne l'entend pas ainsi, puisqu'il reconnaît les opérations de l'âme comme seconde source de nos idées, mais au lieu d'ordonner l'un à l'autre, les deux agents productifs de l'idée, la sensation et les opérations de l'âme et de considérer le premier comme cause éloignée, le second comme cause prochaine et immédiate, il les sépare pour mettre, d'un côté les idées produites par les sens, de l'autre, les idées causées par les opérations de l'âme.

« L'autre source d'où l'entendement vient à « recevoir des idées, dit-il [1], c'est la perception « des opérations de notre âme sur les idées « qu'elle a reçues par les sens ; opérations qui, « devenant l'objet des réflexions de l'âme, pro-

(1) Ibid., § 4.

« duisent dans l'entendement une autre espèce « d'idées, que les objets extérieurs n'auraient pu « lui fournir : telles sont les idées de ce qu'on « appelle *apercevoir*, *penser*, *douter*, *croire*, « *connaître*, *vouloir*. »

Ainsi donc pour Locke « les objets extérieurs « fournissent à l'esprit les idées de qualités sen- « sibles..... » et « l'esprit fournit à l'entendement « les idées de ses propres opérations » (§ 5). Il est évident que les deux causes des idées ne sont plus subordonnées l'une à l'autre, puisque toutes les idées des qualités sensibles nous viennent des sens, toutes les idées des choses supra-sensibles nous viennent de la réflexion que l'âme fait sur ses propres opérations. Cette conception est fausse, car : 1° si les objets extérieurs, en effet, peuvent nous donner l'idée d'une qualité sensible en particulier, ils ne fournissent pas l'idée générale ; 2° si les idées des choses supra-sensibles ne viennent en aucune façon de la sensation mais des opérations seules de l'âme, il ne sera plus vrai de dire : *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*. Or, même les idées des choses supra-sensibles ont leur origine éloignée dans la sensation, car, dit saint Thomas, « il y a des substances immatérielles que l'intel- « ligence humaine ne peut pas connaître d'une « manière directe, mais dont elle acquiert une

« certaine vue au moyen de ce qu'elle abstrait des « choses matérielles et sensibles (1) ».

L'explication du principe *Nihil est in intellectu.....* est donc totalement différente dans Locke et dans saint Thomas. Locke, en effet, dans l'origine des idées des choses supra-sensibles, répudie le principe auquel saint Thomas reste toujours fidèle et il ne parle pas de l'abstraction, sans laquelle, selon saint Thomas et selon la vérité, le problème de l'origine des connaissances humaines est insoluble.

Nous disons que Locke ne parle pas de l'abstraction ; il en traite cependant, il en donne même une notion assez exacte au § 9 du chapitre XI du second livre de l'essai : « Comme on n'emploie les mots, dit-il, que pour « être des signes extérieurs des idées qui sont « dans l'esprit, et que ces idées sont prises des « choses particulières ; si chaque idée particu- « lière que nous recevons devait être marquée « par un terme distinct, le nombre des mots « serait infini. Pour prévenir cet inconvénient « l'esprit rend générales les idées particulières « qu'il a reçues par l'entremise des objets parti- « culiers, ce qu'il fait en considérant ces idées « comme des apparences séparées de toute autre « chose et de toutes les circonstances qui font

(1) De animâ, q. unica, a. 4, in fine

« qu'elles représentent des êtres particuliers « actuellement existants comme sont le temps, « le lieu et autres idées *concomitantes*, c'est ce « qu'on appelle *abstraction.* »

L'abstraction n'est donc pour Locke qu'une opération qui vient au secours de la mémoire, afin de ne pas charger l'esprit d'un trop grand nombre de mots, mais elle n'a pas, tant s'en faut, le rôle capital que lui assigne saint Thomas. Si le paragraphe qu'on vient de lire suffit pour mettre Locke à l'abri des reproches qu'on a le droit d'adresser à Condillac, disant que les sens peuvent produire l'abstraction, cependant il n'y a, dans la théorie de Locke sur l'abstraction, rien qui rappelle même de loin celle de saint Thomas.

L'abstraction de Locke, en effet, se contente de généraliser les idées particulières, tandis que, pour saint Thomas, elle a pour but de rendre l'objet intelligible et de présenter à l'intellect un aliment qu'il puisse s'assimiler.

Locke et saint Thomas se servent donc du même mot *table rase*, acceptent le même principe: *Nihil est in intellectu*.....mais les points de ressemblance entre les deux systèmes ne vont pas plus loin, et dire qu'ils se confondent, c'est prouver qu'on n'a compris ni l'un ni l'autre.

On accuse encore saint Thomas d'avoir tenté une conciliation impossible. Il faut choisir, dit-on, entre les théories qui donnent à l'esprit humain toute son ampleur et les doctrines qui l'enchaînent en le rendant esclave de la sensation. Or saint Thomas, par un culte exagéré de l'autorité d'Aristote, n'a pas voulu répudier un principe incompatible avec les plus nobles élans de l'esprit humain. Si, en effet, toutes nos connaissances tirent leur origine de la sensation, que deviennent les extases de la pensée, les illuminations sublimes de l'intelligence humaine, les éclairs qui l'éblouissent et l'essor irrésistible d'une âme libre de toute entrave.

Cette accusation mérite à peine d'être relevée, car elle n'est pas sérieuse.

D'abord saint Thomas ne rend pas l'esprit de l'homme esclave de la sensation, car il proclame hautement, est-il besoin de le dire ? sa complète indépendance, il se contente d'affirmer que l'esprit est uni au corps, et qu'il doit, bon gré, mal gré, subir les conséquences de cette union.

Est-il vrai que le système thomiste arrête l'élan de l'intelligence et la charge d'un poids qui l'empêche de déployer ses ailes ?

D'abord, nous ne voyons pas en quoi une doctrine *vraie* peut nuire à l'élévation de la pensée. La vérité est-elle un obstacle qu'il faut franchir pour aller au delà jouir d'une liberté qui

n'a d'autre guide que le caprice, l'imagination et de trompeurs fantômes ? Non, non, la vérité n'est pas un obstacle, elle est un point d'appui, et on n'a pas à craindre qu'un système vrai devienne un cachot dont les ténèbres attristent le regard de l'intelligence toujours avide de lumière. Saint Thomas n'est-il pas le génie le plus lumineux que Dieu ait jamais accordé à l'humanité ? Quelle intelligence s'est abreuvée, plus que celle du docteur Angélique, aux sources profondes de la vérité ? Qui a, mieux que lui, sondé tous les abîmes ? Qui a, d'une main plus puissante, déchiré les voiles qui dérobent aux regards les horizons splendides, devant lesquels l'intelligence de l'homme recule presque épouvantée ? Qui a, plus nettement que lui, tracé cette large voie où il n'y a plus ni doute, ni incertitudes, ni ténèbres, ni défaillances et qui, semblable à l'échelle de Jacob, part de la terre pour se perdre dans les cieux ?

Le principe qui est une des bases de son idéologie n'arrête donc pas l'élan de son âme, et le saint Docteur n'a pas tenté une conciliation impossible. Tout, au contraire, dans le système thomiste, est admirablement harmonisé, car il unit les principes d'une philosophie qui est la seule vraie, aux conceptions les plus hautes qui puissent grandir et élever l'esprit humain.

La théorie thomiste sur l'origine des idées a

été si mal comprise, qu'on est allé jusqu'à dire « qu'elle est aussi contraire à la religion qu'à la « véritable philosophie [1] ». Les auteurs de la logique de Port-Royal qui lancent cette grave accusation ne parlent pas seulement de Gassendi, mais aussi «de plusieurs philosophes de l'école ». Ils auraient dû dire de tous. Comment des hommes tels qu'Arnaud et Nicole ont-ils pu croire que les plus grands philosophes dont l'Église s'honore aient accepté une doctrine désastreuse pour la religion et pour la philosophie ? Cette considération seule eût dû les tenir en garde et les engager à examiner de plus près un principe accepté par les docteurs de l'école. Mais non, pour la logique de Port-Royal, quiconque dit : *Nihil est in intellectu.....* n'admet que la sensation. Nous savons à quoi nous en tenir, nous savons que la religion n'a rien à craindre de la philosophie scolastique, car la religion et la vraie philosophie marchent toujours d'accord.

Naturellement M. de Maistre a pris au bond l'accusation de Port-Royal [2], mais ce qu'il y a d'étrange, c'est qu'il veut prouver que saint Thomas n'a jamais adopté l'axiome : *Nihil est...* ou que du moins ce principe s'accorde très bien avec les idées innées : « Quant aux scolastiques

(1) Logique de Port-Royal, Ire p., c. I.

(2) Soirées de Saint-Pétersbourg, VIe Entretien.

« qu'on a beaucoup trop déprimés de nos jours, « dit-il (1), ce qui a trompé surtout la foule des « hommes superficiels qui se sont avisés de « traiter une grande question sans la comprendre, « c'est le fameux axiome de l'école : Rien ne « peut entrer dans l'esprit que par l'entremise « des sens. Par défaut d'intelligence ou de bonne « foi, on a cru ou l'on a dit que cet axiome « fameux excluait les idées innées : ce qui est « très faux. Je sais, M. le Sénateur, que vous « n'avez pas peur des in-folio. Je veux vous « faire lire un jour la doctrine de saint Thomas « sur les idées. »

Nous sommes du nombre des hommes superficiels qui croient sincèrement que l'axiome de l'*école* exclut les idées innées, c'est peut-être par défaut de bonne foi. Si, en effet, l'axiome en question s'accorde avec le système des idées innées, pourquoi l'admettre puisqu'il est inutile? Pourquoi dire que rien n'est dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens, si nous avons des idées innées ? Quoi qu'en dise M. de Maistre, les deux doctrines sont irréconciliables. Saint Thomas a-t-il adopté le principe de l'*école ?* Pour en douter, il faudrait n'avoir jamais jeté un coup d'œil même furtif sur ces in-folïo qui ne font pas peur à M. de Maistre. Nous croyons

(1) Ibid, IIe Entretien.

pourtant qu'il ne les a regardés qu'à une distance fort respectueuse, car il prend à leur égard des libertés par trop grandes : « Puisque saint « Thomas fut surnommé l'Ange de l'école, con- « tinue M. de Maistre, c'est lui surtout qu'il faut « citer pour absoudre l'école ; et en attendant que « M. le Chevalier ait cinquante ans, c'est à vous, « M. le Sénateur, que je ferai connaître la doc- « trine de saint Thomas sur les idées. » L'école n'a besoin de recevoir l'absolution de personne, pas même de M. de Maistre qui daigne lui acorder un pardon qu'il refuserait à Bossuet. Cependant tenons compte de sa bonne volonté et écoutons la formule de l'absolution : « Vous « verrez d'abord qu'il (saint Thomas) ne marchan- « de point pour décider que *l'intelligence, dans « notre état de dégradation, ne comprend rien « sans image.* » M. de Maistre prend ces paroles du saint Docteur dans la *Somme contre les Gentils*, l. III ch. 41 ; mais il traduit *secundum statum præsentem* par *dans notre état de dégradation.* Cette traduction n'est pas seulement une inexactitude littérale, elle suppose une connaissance superficielle de la doctrine thomiste.

D'après saint Thomas, en effet, l'âme n'est pas *dégradée* par son union avec le corps, car cette union est, au contraire, la condition de son développement intellectuel.

La traduction de l'illustre écrivain adjuge à

saint Thomas la théorie platonicienne d'après laquelle l'état présent est, en effet, une dégradation puisqu'il fait perdre à l'âme la science acquise dans un autre monde ; mais les philosophes qui parlent de saint Thomas seulement après l'avoir étudié, savent à quel point le saint Docteur est éloigné des doctrines platoniciennes. Après cette citation, M. de Maistre en fait une autre qu'il met entre guillemets comme pour indiquer qu'il rapporte textuellement les paroles du docteur Angélique, mais nous désirerions vivement savoir où il les a trouvées ; voici la citation de l'auteur des Soirées de Saint-Pétersbourg : « Il (saint Thomas) distinguera soigneu-« sement l'*intellect passif* ou cette puissance « qui reçoit les impressions de l'intellect actif « (qu'il nomme aussi possible) de l'intelligence « proprement dite qui raisonne sur les impres-« sions. » M. de Maistre devrait bien nous indiquer où il a lu le passage dans lequel saint Thomas nomme *possible*, l'intellect *actif*, et où surtout le saint Docteur distingue de l'intelligence les deux intellects passif et actif. Nous nous permettons de faire remarquer à M. de Maistre : 1° que, pour saint Thomas, l'intellect passif est le même que l'intellect possible; 2° que jamais le saint Docteur n'a appelé possible l'intellect actif ; 3° enfin qu'il ne les distingue nullement de l'intelligence , car ils ne sont que

l'intelligence elle-même. On voit comment M. de Maistre comprenait saint Thomas, et on peut juger la valeur de son affirmation quand il dit que « les plus grands, les plus nobles, les plus « vertueux génies de l'univers se sont accordés à « rejeter l'origine sensible de nos idées. C'est la « plus sainte, la plus unanime, la plus entraî- « nante protestation de l'esprit humain contre la « plus grossière et la plus vile des erreurs. »

Nous venons de répondre aux accusations futiles dirigées contre le système de saint Thomas, réfutons maintenant des objections dont nous ne nions pas l'importance.

La plus forte est celle-ci : C'est un principe indiscutable pour les scolastiques que rien ne peut de lui-même passer de la puissance à l'acte, or leur explication de l'origine des idées méconnaît ce principe, ils sont donc en contradiction avec eux-mêmes (1). Je prouve la mineure. L'intellect agent des scolastiques est en puissance relativement à son objet, puisqu'il est indéterminé, comment donc sort-il de cette puissance pour se déterminer ? En vertu de quelle influ-

(1) Voir Sanseverino, Éléments de Philosophie chrétienne, t. I, p. 640.

ence passe-t-il de la puissance à l'acte ? Est-il actualisé par le fantôme ? Mais le fantôme représente une chose matérielle et comment une chose matérielle peut-elle actualiser une puissance immatérielle ? Qu'on ne se réfugie pas derrière le mystère de l'union de l'âme et du corps, car il est illogique d'invoquer un problème obscur pour résoudre une question qui n'est pas claire, ce serait avouer sa défaite. Est-il actualisé par Dieu ? Mais tous les scolastiques s'élèveraient contre une pareille hypothèse contraire à l'ensemble de leurs doctrines. S'actualise-t-il par lui-même ? Soit, mais alors on renie le principe : rien ne peut s'actualiser soi-même.

Je réponds que l'intellect agent n'est actualisé ni par le fantôme, ni par Dieu, ni par lui-même, si on entend *s'actualiser* dans le sens scolastique, c'est-à-dire passer de la puissance pure à l'acte. Je distingue donc deux sortes d'actualisation. L'une, celle dont parlent les scolastiques et qui consiste dans le passage de la puissance proprement dite à l'acte, et je dis qu'il n'est pas possible que, dans ce sens, un être s'actualise lui-même. L'acte est, en effet, une manière d'être bien supérieure à la puissance et que personne ne peut se donner. Mais il est une autre actualisation qui est plutôt une détermination et qui consiste en ce qu'une faculté active et indéterminée entre en exercice par le seul fait de la

présence de l'objet déterminant. Dans ce cas la faculté qui se détermine ne passe pas de la puissance à l'acte (en entendant ce principe dans le premier sens), elle ne fait qu'émettre une action qui lui est comme naturelle. Aussitôt que l'intellect agent est en présence de son objet propre il ne passe pas, par lui-même, de la puissance à l'acte, mais il est déterminé par le fait même de la présence de l'objet, présence sans laquelle l'intellect agent serait dans l'impossibilité de se déterminer. Il n'y a donc pas là passage de la puissance à l'acte, il n'y a que conditions requises pour la production d'un acte.

D'après le système scolastique, dit Rosmini (1), le particulier est l'objet des sens et l'universel est l'objet de l'intelligence, or le particulier et l'universel sont totalement différents, l'objet des sens n'est donc pas le même que celui de l'intelligence. S'il en est ainsi, comment l'intelligence peut-elle donc recevoir des sens la matière de ses opérations ? « C'est là qu'est « toute la difficulté, ajoute Rosmini ; c'est la « même, pour qui veut bien y réfléchir, que « celle que nous retrouvons sans cesse. »

Non, il n'est pas vrai que l'objet des sens soit différent de celui de l'intelligence ; il est matériellement le même et la différence ne porte que

(1) Nouvel Essai sur l'origine des idées, a. XII.

sur la manière dont les sens et l'intelligence le saisissent. Les sens appréhendent le particulier, l'intelligence l'universel. Ainsi, par exemple, mon œil voit tel homme et mon intelligence perçoit par abstraction l'homme en général. La sensation peut donc fournir à notre intellect la matière de l'universel, car, pour le concevoir, l'intellect n'a qu'à dégager le particulier de ses conditions individuantes.

Qu'on ne dise pas que la formation de l'idée universelle est impossible, sous prétexte que l'universel n'étant pas dans le particulier, l'intellect ne peut pas l'en extraire, car il est facile de répondre au moyen d'une distinction que Rosmini appelle subtile (a. XIII) mais qui n'en est pas moins vraie ; cette distinction est celle-ci : L'universel n'existe pas dans le particulier, de la même manière que dans l'intelligence, c'est-à-dire *sub ratione universalitatis*, mais il y existe dans ce sens, que l'intelligence peut abstraire le particulier des conditions matérielles, et y puiser ainsi les éléments de l'idée universelle.

CHAPITRE II

Système de saint Thomas (suite)

SAINT THOMAS A-T-IL ADMIS L'INNÉITÉ DE L'IDÉE D'*être*? — INTERPRÉTATIONS FAUSSES DE PLUSIEURS PASSAGES DU S. DOCTEUR, PAR ROSMINI ET MONSEIGNEUR FERRÉ, ÉVÊQUE DE CASALE.

Si, dans quelques-uns de ses ouvrages, saint Thomas admet l'innéité de l'idée d'être, cela constitue une contradiction flagrante avec l'ensemble de sa doctrine et nous aurions le droit de dire que, sur une question aussi importante que celle de l'origine des idées, la pensée du grand Docteur a été flottante et incertaine. Ce jugement sera vrai, si les prétentions de Rosmini et de l'un de ses disciples sont justifiées et basées sur des textes positifs. L'honneur de la philosophie thomiste est en jeu, et l'on ne s'étonnera pas de nous voir consacrer un chapitre spécial à cette discussion.

Rosmini s'en prend d'abord à Aristote, mais sauf les attaques qui s'adressent spécialement au Stagyrite, tous les coups tombent sur les scolastiques en général et sur saint Thomas en particulier.

« On croit entendre ces philosophes (Aristote « et Locke), dit Rosmini, nous parler ainsi : Que « trouvez-vous qui manque à notre explication « de l'origine des idées ? Que voulez-vous que « nous admettions encore dans l'homme ? nous « admettons une puissance capable de former « ces idées : et cela ne vous suffit-il pas ? Quand « vous avez la puissance de former ces idées, ne « sont-elles pas pleinement expliquées ? Le rai- « sonnement est en règle et pourtant il est tel « qu'il ne peut satisfaire personne (1). » Si le raisonnement est en règle, ceux qu'il ne satisfait pas sont bien difficiles. Nous admettons, en effet, une faculté qui, avec les données sensibles, forme toutes les idées que l'homme peut acquérir. Qu'on nous signale une seule idée dont l'origine ne remonte pas à cette double source et nous avouerons que notre système est insuffisant, mais jusqu'à ce que cette démonstration nous ait été faite, nous nous en tiendrons à la doctrine scolastique.

« Comment, demande Rosmini, cette puis-

(1) Nouvel Essai sur l'origine des idées, section IV, a. 7.

« sance doit-elle être organisée pour servir à cet « usage, pour servir à former, ou à saisir intuitivement (ce qui revient au même) les idées « premières ? Après avoir dit que l'âme forme, « par le souvenir d'une foule de sensations, une « idée générale, Aristote ajoute immédiatement : « *Mais il faut que l'âme soit telle qu'elle puisse « éprouver cela.* Tout le monde voit que, de la « sorte, on n'a pas beaucoup de peine à se tirer « de toute difficulté ; c'est comme si l'on répon- « dait à quelqu'un qui nous proposerait une « difficulté : « Il y a quelque chose qui fait dispa- « raître la difficulté que vous me proposez » et « que l'on prétendît, en admettant ce QUELQUE « CHOSE qu'on ignore, avoir résolu cette même « difficulté. »

Rosmini ne présente pas la thèse d'Aristote sous son véritable jour. Dans le passage cité, en effet [1], le philosophe recherche l'origine subjective des premiers principes de démonstration et, comme le fait très bien remarquer saint Thomas [2], il la décrit ainsi. Nous gardons le souvenir des sensations plusieurs fois répétées, ce souvenir fait naître l'expérience qui n'est autre chose qu'une notion acquise à l'occasion de plusieurs faits dont le souvenir est conservé dans

(1) Posteriorum analytico, l. II, c. ult.
(2) In Post. Analy., l. II, lect. XX.

la mémoire, et le raisonnement vient au secours de l'expérience pour lui permettre de reculer les bornes des expériences particulières. Je me souviens, par exemple, que, plusieurs fois, telle plante a guéri la fièvre ; si je m'en tiens là, je n'aurai que le souvenir des expériences, mais la raison va plus loin, et faisant abstraction des expériences particulières, elle forme cette connaissance générale : telle plante guérit la fièvre. Mais pour qu'on ne voie pas que la sensation ou le souvenir qu'on en garde soit capable de causer la connaissance intelligible des principes, Aristote, afin d'éviter l'erreur des philosophes qui ont confondu les sens avec l'intelligence, ajoute, qu'outre la sensation, il faut admettre pour l'âme une nature telle qu'elle puisse connaître l'universel : *Anima vero talis est natura sua, ut quæ hoc ipsum pati possit.* Or l'âme, ajoute saint Thomas, est de nature à connaître l'universel en vertu de l'action des deux intellects possible et actif.

Aristote se contente donc d'affirmer que, dans l'explication d'une connaissance universelle, il faut nécessairement admettre que l'âme est capable de comprendre l'universel. Voudra-t-on qu'il l'eût nié ? Mais alors il eût été singulièrement embarrassé, car il se fût fermé toute issue. L'affirmation du philosophe ressemble-t-elle au commentaire qu'en fait Rosmini ? En aucune

façon. Aristote, en effet, ne dit pas : Je réponds à la difficulté que vous me proposez en faisant intervenir *un quelque chose que j'ignore;* non, il dit simplement que l'âme a, dans sa nature, la puissance de former une notion universelle. La réalité de cette puissance est d'une évidence palpable et il faut toute la préoccupation de l'esprit de parti pour recourir à autre chose.

« On peut donc, dit Rosmini, toujours répon-
« dre raisonnablement, ce me semble, à Aristote
« et à Locke : Vous admettez une puissance de
« penser ; un certain quelque chose dans l'âme
« humaine, d'où elle peut tirer ses connaissances:
« très bien ! jusqu'ici nos opinions sont parfai-
« tement d'accord. Mais permettez-nous de
« pousser nos recherches plus avant, et d'exa-
« miner s'il peut y avoir une puissance de penser
« qui ne renferme en elle aucune notion primi-
« tive ; ou bien si cette puissance de penser ne
« serait point tout simplement *la puissance de se*
« *servir d'une certaine notion primitive* que l'es-
« prit humain porte en lui-même ; si enfin on
« peut concevoir une pensée quelconque qui
« soit différente de la contemplation, ou de
« l'application d'une règle qui ne peut être qu'une
« idée. Et si le bon plaisir de nos deux phi-
« losophes nous défend de suivre cette voie dans
« nos recherches, il faut avouer qu'on ne saurait
« les taxer de libéralisme à notre égard ; mais

« si je ne me trompe, leur erreur naît avec leur « intolérance, et il ne me semble guère probable « que les hommes veuillent croire que la parfaite « sagesse soit comprise dans l'enceinte dont ils « ont posé les bornes. »

Il ne suffit donc pas à Rosmini de savoir que l'âme a, en elle-même, une puissance qui explique l'origine de toutes les idées, il veut aller plus loin et rechercher si cette puissance ne renferme aucune notion primitive. Nous ne voulons pas être taxé d'intolérance et imposer une limite à la curiosité légitime des philosophes, mais si Rosmini est d'accord avec ceux qui admettent que l'âme a en elle-même la puissance de former toutes ses idées, pourquoi ne pas s'en tenir là et ne pas résoudre le problème avec la seule puissance et les données sensibles ? Pourquoi s'efforcer de trouver une notion primitive innée dans une faculté qui explique l'origine de toutes les notions ?

Après avoir fait contre la doctrine Aristotélicienne des objections que nous discuterons tout à l'heure, Rosmini finit par dire qu'Aristote, vaincu par la force de la vérité, a reconnu l'existence d'une idée innée, mais que son hostilité déclarée contre Platon l'a empêché d'exploiter cette mine féconde de peur de paraître favorable à un système dont il était l'adversaire résolu :

« Si nous voulons, dit Rosmini (a. XIX), donner

« une explication raisonnable et plausible du « langage général et obscur d'Aristote, nous nous « trouvons très près de la vérité. En effet, que « peut être *l'acte* d'une faculté de connaître ? « L'acte d'une faculté de connaître ne saurait « se concevoir, si l'on n'entend par là une espèce « de connaissance actuelle. Quand donc Aristote « établit que l'intellect actif a besoin, pour for- « mer les universaux, c'est-à-dire les connais- « sances intellectuelles, d'être lui-même en acte, « il semble qu'il ait voulu dire que cet intellect « possède, dès le principe, et par sa propre nature, « une certaine espèce de connaissance au moyen « de laquelle il peut produire les autres connais- « sances actuelles à l'occasion de fantômes sen- « sibles ; mais il paraît aussi que ce philosophe « a été détourné de pénétrer plus avant dans « l'examen de cette connaissance innée, soit qu'il « fût effrayé de la difficulté qui se rencontre à « vouloir la déterminer, sans tomber en contra- « diction avec soi-même ; soit qu'il craignît d'en « voir sortir des choses trop favorables au sys- « tème de Platon, dont il s'était déclaré l'adver- « saire. » Rosmini déplore qu'Aristote n'ait pas poursuivi cette idée « qui pouvait devenir pro- « digieusement féconde, exploitée par le génie « d'un homme aussi étonnant ».

C'est accuser gratuitement Aristote d'avoir mieux aimé adopter un système faux plutôt que

de se départir de son antagonisme contre Platon: le Stagyrite eût été partisan des idées innées, mais il avait à cœur de dire toujours *non* là où Platon avait dit *oui*.

« Les commentateurs, continue Rosmini (a. xx), « ont donné peu de développement à ce passage « d'Aristote, qui, tout court qu'il est, est un des « plus remarquables. Néanmoins, les observa- « tions que fait saint Thomas sur ce fragment, « me confirment dans mon opinion. »

Voyons donc si le texte d'Aristote et le commentaire de saint Thomas donnent raison à Rosmini.

Quant au texte d'Aristote le voici : L'intellect agent absolument immatériel est une substance *actu ens* (1).

Rosmini voit dans ces deux mots « qu'A- « ristote se montre prêt à transiger avec sa « propre doctrine... qu'il semble incliner à « reconnaître dans l'intelligence une sorte de « type universel dont elle rapprocherait la per- « ception des sens afin de pouvoir les rendre « universels ». Cependant le philosophe italien avoue qu'il est difficile d'avoir une idée bien claire de ce qu'Aristote a voulu dire. Non, cela n'est pas difficile à la condition de ne voir dans les deux mots d'Aristote que ce qu'il y a. Si

(1) III de Anima.

le Stagyrite, en effet, dit que l'intellect agent est *ens actu*, c'est afin d'exprimer nettement la réalité et l'activité de l'intellect, mais il ne suit pas de là qu'Aristote ait admis une idée innée. Rosmini torture le commentaire de saint Thomas pour y trouver sa thèse favorite de l'innéité de l'idée d'être et il ne donne pas une notion exacte du rôle que le docteur Angélique attribue à l'intellect agent. « On a prétendu, « dit-il, que l'action de l'intellect actif consis- « tait à séparer dans les choses ce qu'il y a « de commun et ce qu'il y a de propre ; or, par « là, on supposait faussement qu'il y avait dans « les objets réels quelque chose de commun en « soi et indépendamment de l'opération de l'in- « telligence. » Cependant dans le même passage que Rosmini devait avoir sous les yeux quand il écrivait ces lignes, saint Thomas dit que « l'intellect agent rend intelligible en acte « ce qui avant ne l'était qu'en puissance, en « faisant abstraction des conditions matérielles». Cette opération ne suppose nullement qu'il y a dans les objets réels quelque chose de commun *en soi*, indépendamment de l'acte intellectuel, car, nous l'avons répété mille fois, le particulier est dans l'objet, l'universel est dans l'intelligence et l'universel est formé par l'intellect agent qui sépare le particulier de ses conditions individuantes.

Le rôle que nous donnons à l'intellect agent ne renferme donc pas une supposition fausse, et saint Thomas l'a certainement compris dans le sens que nous exposons. L'état de l'intellect agent n'est pas, comme le voudrait Rosmini, un « état intermédiaire entre être en acte de « manière à avoir les idées de toutes les choses « et entrevoir quelques-unes de ces idées ». A l'appui de cette opinion qu'il veut faire partager à saint Thomas, Rosmini cite une phrase qui ne lui donne aucun droit d'interpréter, comme il le fait, la parole du saint Docteur. Voici du reste, non plus seulement la phrase isolée citée par Rosmini, mais le texte tout entier (1) : « Par rapport à l'intelligible, l'intel- « lect possible est en puissance et l'intellect « agent est en acte ; or, comme une chose ne « peut pas être, sous le même rapport, en puis- « sance et en acte, il semble que les deux intel- « lects ne puissent pas être réunis dans la même « substance, c'est-à-dire dans la même âme. « L'objection est facile à résoudre, si on consi- « dère comment l'intellect possible est en puis- « sance relativement à l'intelligible et comment « l'intelligible est en puissance relativement à « l'intellect agent. L'intellect possible est, en « effet, en puissance à l'égard de l'intelligible

(1) In III de Anima, l. X.

« comme l'indéterminé par rapport au déter-
« miné, il est comme une toile apte à recevoir
« des couleurs. *A ce point de vue l'intellect agent*
« *n'est pas en acte.* Si, en effet, il avait en lui-
« même les intelligibles déterminés, l'intellect
« possible n'aurait pas besoin de fantômes, car
« l'intellect agent seul l'actualiserait. L'intellect
« agent est donc en acte par rapport à l'intel-
« ligible, en tant qu'il est une faculté immaté-
« rielle active, capable de rendre les autres
« choses semblables à lui, c'est-à-dire immaté-
« rielles. C'est en les rendant immatérielles,
« qu'il fait intelligible en acte ce qui ne l'était
« qu'en puissance : il est comme la lumière
« qui actualise les couleurs quoiqu'elle n'ait en
« elle-même aucune couleur déterminée. »

Y a-t-il dans cette page de saint Thomas un seul mot qui autorise la thèse de Rosmini? Saint Thomas admet-il pour l'intellect agent un état intermédiaire dans lequel le philosophe italien voudrait glisser son système ? Non, car saint Thomas dit formellement que *l'intellect agent n'est pas en lui-même en acte*, par rapport à une idée déterminée quelle qu'elle soit, il est la puissance de rendre l'objet intelligible en l'immatérialisant.

Rosmini renvoie timidement au bas de la page une note vraiment étonnante et qui prouve à quel point il désirait faire concorder son système

avec l'idéologie thomiste : « Quand on lit atten-
« tivement saint Thomas, dit-il, on voit qu'en
« rejetant les idées innées, il n'a en vue que les
« idées ou espèces déterminées. *Animâ intel-*
« *lectiva est quidem actu immaterialis, id est in*
« *potentiâ ad determinatas species rerum*. Or
« c'est précisément là notre doctrine : Nous
« nions que l'âme humaine ait en naissant des
« idées ou espèces déterminées ; nous nous
« bornons à lui en accorder une parfaitement
« indéterminée ; c'est ce que saint Thomas
« appelle, non pas idée, mais lumière, et ce qui
« rend l'âme *actu* immatérielle. »

En vérité, l'aveu est trop naïf et peu digne du philosophe illustre que nous combattons : je suis complètement de l'avis de saint Thomas, dit Rosmini, et je ne m'écarte pas de son enseignement, car ce que saint Thomas appelle *lumière innée* est pour moi *idée innée*, c'est une simple question de mots, le fond est le même.

Qui ne voit que ces mots sont, au contraire, la formule de deux systèmes opposés. Non, la lumière innée de saint Thomas n'est pas l'idée de Rosmini : le saint Docteur, faut-il le dire encore? n'admet d'innée que la faculté et Rosmini, comme tant d'autres, a cédé à la tentation de vouloir faire partager à saint Thomas des opinions qu'il n'a jamais eues.

Un disciple de Rosmini, Mgr Ferré, évêque de Casale, a renouvelé la tentative de son Maître, dans un discours lu à l'Académie de la religion Catholique (Rome, 18 août 1870).

Le savant prélat cite à l'appui de sa thèse, l'article premier de la question *de Magistro*.

Il y a, dit saint Thomas dans cet article, trois questions qui de tout temps ont provoqué des divergences d'opinions parmi les philosophes, ces trois questions sont : l'éduction des formes, l'acquisition des vertus et l'acquisition de la science.

Les uns disent que les formes des choses sensibles viennent tout entières *ab extrinseco*, c'est-à-dire d'une substance ou d'une forme séparée, et que les agents naturels inférieurs ne font que préparer la matière à la réception de la forme : ils appliquent cette idée au monde moral et au monde intellectuel, de telle sorte que, pour eux, l'activité humaine se borne à disposer l'âme à la réception soit de la vertu soit de la science qui lui arrivent l'une et l'autre d'une substance séparée.

D'autres, au contraire, ont pensé que la science et la vertu n'ont aucune cause extérieure, mais qu'elles sont innées et que l'activité du sujet ne fait que les manifester au dehors. La nature, disent-ils, nous donne, au moment de notre

création, la vertu et la science complètes; nos actes se bornent à écarter les nuages qui les cachent, comme la lime enlève la rouille pour faire paraître le brillant du fer. Dans ce système, la science n'est qu'une réminiscence ou une considération nouvelle d'une chose apprise déjà.

Ces deux opinions, continue saint Thomas, n'ont aucune raison d'être. La première, en effet, renverse l'harmonie générale qui consiste dans la connexion des causes et qui exige que la cause première donne aux causes secondes non seulement l'être, mais encore une causalité réelle et la seconde tombe dans le même inconvénient, car, si l'action de la cause seconde se borne à écarter les voiles qui cachent la vertu et la science, sa causalité sera apparente plutôt qu'efficace. Il faut donc choisir un milieu entre ces deux extrêmes.

Les formes naturelles préexistent, il est vrai, dans la matière, mais elles n'y sont qu'en puissance, et, pour être élevées à l'acte, il est nécessaire de faire intervenir non seulement l'action du premier agent, mais aussi celle de la cause seconde. La loi est la même s'il s'agit de la vertu ou bien de la science. Avant la consommation et le couronnement de la vertu, il y a en nous des inclinations naturelles qui sont comme le germe, qui, développé par l'exercice, s'épanouira en vertu parfaite. La vertu à son sommet suppose

nécessairement un principe d'où elle découle, un fondement sur lequel elle s'appuie, or ce principe et ce fondement sont les inclinations que nous portons naturellement avec nous. Il en est de même pour la science. Les premiers rudiments existent dans l'intelligence, ce sont les conceptions primordiales qui, aussitôt que l'intelligence s'ouvre, sont éclairées par la lumière de l'intellect agent et acceptées sur-le-champ, comme des auxiliaires sans lesquels l'intelligence ne pourrait pas avancer d'un pas dans l'acquisition de la science. Saint Thomas appelle ces conceptions originelles *quædam scientiarum semina*, et les faux interprètes du saint Docteur ont voulu y voir une affirmation du système des idées innées. C'est une erreur. Nous venons de constater, en effet, que saint Thomas le répudie énergiquement, comme n'ayant aucune raison d'être ; il serait étrange que, dans la même page, le docteur Angélique acceptât une théorie qu'il a sévèrement jugée. Que sont donc pour saint Thomas les *semina scientiarum* ? Ce sont ces premiers principes évidents par eux-mêmes, acceptés par la raison aussitôt qu'ils lui sont proposés, d'où découlent toutes nos connaissances particulières et qu'on trouve à la base de l'édifice scientifique. Sont-ils innés ? Non, d'après saint Thomas et d'après la vérité. Ils sont en puissance, dit-il, c'est-à-dire que l'intelligence a

la puissance de les former et de les engendrer, quand l'intellect agent éclaire les *species a sensibilibus abstractas*.

Il faut savoir, continue le saint Docteur, qu'une chose préexiste en puissance de deux manières :

Premièrement, en puissance active et complète, ce qui arrive quand le principe intrinsèque suffit pour nous conduire à l'acte parfait. On en a un exemple dans la guérison d'une maladie. Si, en effet, il n'y avait pas dans le malade une force naturelle, capable de le ramener à la santé, il ne guérirait jamais et les remèdes n'y feraient rien.

Secondement, une chose préexiste en puissance purement passive quand le principe intérieur est inefficace pour produire l'acte, comme, par exemple, le bois par rapport au feu.

Dans le premier cas, l'agent extérieur ne fait qu'aider l'agent intérieur en lui donnant les moyens de produire l'acte ; ainsi dans la guérison d'une maladie, le médecin vient en aide à la nature qui est l'agent principal de la guérison, car les remèdes ne sont que les moyens dont la nature se sert pour recouvrer la santé. Dans le second cas, l'action de l'agent extérieur est la cause totale ou à peu près de la production de l'acte ; le bois a la puissance de devenir feu, mais il n'arrivera jamais à l'acte, si un agent extérieur ne cause la combustion.

La science préexiste dans l'intelligence en

puissance active ; car si elle ne préexistait qu'en puissance purement passive, jamais un homme seul ne pourrait l'acquérir. Mais remarquons que saint Thomas se garde bien de dire ici que la science préexiste en puissance active et *complète*, il se contente d'affirmer la préexistence en puissance active, ou, en d'autres termes, que l'homme peut acquérir la science, ce que jamais personne n'a contesté. Comment cette puissance active parvient-elle à l'acte ? Saint Thomas va nous l'expliquer en continuant sa comparaison du malade et du médecin. La comparaison est admirablement choisie, car l'intelligence à la recherche de la science est, en effet, un malade qui soupire après la santé.

De même donc, dit-il, qu'un malade est guéri par la nature d'abord et par le médecin ensuite, de même l'homme arrive à la science par le travail personnel de sa raison d'abord, et ensuite par les secours qui lui viennent du dehors, c'est-à-dire par l'enseignement. Or, toutes les fois que l'art et la nature tendent au même but, ils suivent les mêmes voies ; si donc nous voulons savoir comment se fait l'acquisition de la science par mode d'enseignement, examinons le procédé que la nature inspire à la raison pour atteindre le même résultat. Le procédé est celui-ci : marcher vers l'inconnu à la clarté de principes généraux et connus et en déduire les con-

clusions particulières. C'est aussi la voie que l'on doit faire suivre à la raison d'un homme qu'on veut enseigner. Mais si les conclusions particulières ne sont pas contenues dans les principes généraux, ou si on ne démontre pas le lien qui les unit, l'enseignement ne produira pas la science.

A la fin de cet article, saint Thomas prononce le mot « *ex principiis innatis* » et cette parole détachée de l'ensemble paraît fournir un argument plausible aux philosophes qui veulent faire du docteur Angélique un partisan des idées innées ; mais il faudrait, pour que l'accusation soit juste, effacer la ligne qui suit immédiatement et où saint Thomas affirme qu'il n'y a d'innée que la lumière rationnelle, au moyen de laquelle les premiers principes sont connus immédiatement.

Voici ses propres paroles. Immédiatement après les mots *ex principiis innatis*, saint Thomas ajoute *ex ipsis enim principiis per se notis*, c'est-à-dire que ces principes sont connus par eux-mêmes et n'ont pas besoin de démonstration. Comment sont-ils connus? Par la raison qui les accepte aussitôt qu'ils lui sont présentés : *hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis à Deo inditum*, c'est-à-dire qu'il n'y a d'inné que la lumière rationnelle au moyen de laquelle les premiers principes sont connus immédiatement. Quand saint Thomas

traite de l'origine de la vertu et dit toujours que les germes nous en sont donnés par la nature et qu'ils sont *innés,* mais que sont, d'après saint Thomas, ces germes innés? Ils ne sont que la tendance de la volonté vers le bien ([1]). De même l'innéité des premiers principes n'est que leur connaissance connaturelle, et la tendance de l'intelligence vers le vrai nous les fait voir et accepter aussitôt qu'ils s'offrent à nous.

Il y a dans tout homme, dit le grand Docteur, un certain principe de la science, *c'est la lumière de l'intellect agent* par laquelle nous connaissons tout d'abord et naturellement certains principes universels de toutes les sciences ([2]), et comme d'ailleurs saint Thomas enseigne toujours que ces principes sont puisés dans les espèces abstraites des choses sensibles, il est de la dernière évidence que, pour lui, ils sont acquis et non innés, il n'y a donc d'innée que la puissance.

Après avoir cité l'article de *Magistro* qu'on vient de lire, Mgr Ferré conclut sans hésiter : « Vous semble-t-il que le regard perspicace du « Docteur ne voie pas dans l'homme l'idée in- « née ? ou plutôt ne la voit-il pas comme une « condition indispensable pour l'acquisition de « toute autre connaissance ([3]) ? » Non, il ne nous

(1) Voir Ia IIæ, q. 63, a. 1. — In II ethico, lect. I.
(2) I p., q. 117, a. I.
(3) P. 11.

semble pas que saint Thomas voie l'idée innée et que cette innéité soit pour lui la condition indispensable pour l'acquisition de la science. Dans ce passage, en effet, comme dans tous les autres, saint Thomas affirme l'innéité de la puissance et la promptitude avec laquelle elle accepte les premiers principes, mais, en lisant attentivement, il est impossible d'y découvrir le système qu'on lui prête. Si saint Thomas eût eu la moindre inclination pour l'innéité d'une idée quelle qu'elle soit, il ne repousserait pas avec autant d'énergie la théorie Platonicienne ; il chercherait à l'expliquer pour la réduire aux proportions de l'innéité d'une idée seule, celle de l'être, par exemple, et il n'eût pas manqué d'énoncer une de ces distinctions dont il use si souvent et si à propos. Loin de là, toutes les fois qu'il rencontre sur son chemin le système de Platon, il ne néglige jamais de dire qu'il n'a rien de bon ; c'est ce qu'il fait dans ce même article : *Ista opinio est absque ratione.*

Saint Thomas, on s'en souvient, remarque dans l'intelligence une puissance active et passive. « Dans quel but, se demande Mgr Ferré ? « Dans le but de faire ressortir davantage la « nécessité et l'action de principes universels « innés pour l'acquisition de la science. » Pas le moins du monde. Car 1° le saint Docteur ne parle pas de principes universels *innés* dans le

sens qu'on attribue ordinairement à ce mot et 2° s'il constate la passivité et l'activité de l'intelligence, c'est uniquement pour expliquer la possibilité de l'enseignement et de la recherche personnelle de la vérité. S'il eût cru à l'innéité d'une seule idée, il eût dit que l'activité était complète, mais, au contraire, il n'admet qu'une activité nue, s'il est permis de s'exprimer ainsi, pour nous faire bien entendre que nous ne recevons de la nature qu'une activité dépouillée de toute idée.

Sur tous ces textes et sur d'autres absolument semblables pris dans l'article 2e de la question de *Magistro*, Mgr Ferré fait les deux réflexions suivantes :

1° « Le fondement sur lequel porte tout le rai-« sonnement du saint Docteur est la distinction « entre la science naturelle ou innée et la science « acquise. Il enseigne ouvertement que celle-ci « tire de celle-là toute son efficacité, et que la « seconde serait tout à fait impossible sans la « première. »

2° « La science que saint Thomas appelle na-« turelle ou innée dans l'homme, n'est pas « seulement en puissance passive, mais en « puissance active, c'est-à-dire qu'elle existe en « acte. »

Qu'il nous soit permis de discuter ces deux assertions de l'éminent prélat.

Dans la première, il dit que tout le raisonne-

ment de saint Thomas porte sur la distinction entre la science naturelle ou *innée* et la science acquise. Le mot que nous avons souligné ne se trouve dans aucun des ouvrages de saint Thomas (1), et, nous le répétons encore une fois, le saint Docteur a constamment combattu la thèse que lui attribue Mgr Ferré. L'évêque de Casale donne donc une interprétation fausse de la doctrine thomiste. La science naturelle et non innée, dont parle saint Thomas, n'est que la faculté d'acquérir des connaissances ; cette faculté saisit avant tout les premiers principes qui s'imposent à elle et dont l'ensemble constitue la science naturelle dont il s'agit ici. La science acquise tire sa force et sa valeur de la science naturelle, c'est-à-dire que celle-ci est le terrain solide sur lequel s'appuie celle-là et que la science acquise doit se résoudre, en dernière analyse, dans les premiers principes naturellement connus, mais il n'y a, dans cette affirmation incontestable, rien qui autorise les conclusions du savant évêque. On aura beau torturer les textes, les prendre isolés de l'ensemble de la doctrine et les interpréter avec des préoccupations d'esprit de parti, on n'en fera jamais sortir la théorie de l'innéité d'aucune idée. A tout moment, en effet, saint Thomas est si formel et si précis que l'on peut bien ne pas

(1) Si on prend le mot *inné* dans le sens ontologiste.

admettre sa psychologie mais qu'on ne saurait, sans la falsifier, le mettre au rang des partisans des idées innées. Qu'y a-t-il de plus net et de plus clair que les paroles suivantes ? « Nous vo-« yons (1) que l'homme est quelquefois en puis-« sance soit dans la connaissance sensible, soit « dans la connaissance intellectuelle ; il passe de « cette puissance à l'acte par l'influence des choses « sensibles, s'il s'agit de la première, et par l'in-« vention ou l'enseignement, s'il s'agit de la se-« conde. Il faut donc dire que l'âme cognoscitive « est en puissance relativement aux similitudes « qui sont le principe de sentir, et aussi relative-« ment à celles qui sont le principe de comprendre. « Donc l'intelligence par laquelle l'âme comprend « n'a aucune *species* naturellement innée, mais « dès l'origine elle est en puissance *à l'égard de* « *toutes*. » On le voit, le docteur Angélique ne fait aucune exception et il déclare que l'intelligence est en puissance relativement aux principes de la connaissance. Peut-on dire après cela qu'il admet les idées innées ? Partout et toujours il expose la même doctrine sans en dévier jamais. Qu'on l'attaque et qu'on prouve, si l'on peut, qu'elle est fausse, mais de grâce, qu'on ne la dénature pas au point de la rendre méconnaissable. Voici encore comment il s'exprime dans

(1) I p., q. LXXXIV, a. III. Nous traduisons littéralement.

les questions *de Veritate* (1). « L'esprit reçoit la « science par l'intermédiaire des choses sensibles, « mais il a la faculté d'en abstraire les images « qu'il forme en lui et que l'intellect agent rend « intelligibles pour qu'elles puissent être conçues « dans l'intellect possible. C'est dans ce sens que « toute science est originellement innée, c'est-à-dire « qu'au moyen des notions universelles que nous « abstrayons des choses sensibles et qui sont aus- « sitôt éclairées par la lumière de l'intellect agent, « nous jugeons tout le reste, en prenant notre « point de départ dans les principes universels.» Ils ne sont donc pas innés, d'après saint Thomas, puisque nous les formons par abstraction et que nous en prenons les matériaux dans les choses sensibles : *Omnis nostra cognitio*, dit-il, *consistit in notitiâ primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio a sensu oritur originaliter* (2). Ce texte est-il assez décisif ?

Dans sa seconde conclusion, Mgr Ferré dit que, d'après saint Thomas, la science innée n'est pas seulement en puissance passive mais en puissance active, c'est-à-dire qu'elle existe en acte.

Le docteur Angélique ne dit rien de sembla-

(1) Q. X. a, IV,
(2) Ibid. arg. sed contra.

ble. Il y a, en effet, une différence radicale entre une puissance active et une puissance en acte. Notre éminent adversaire est assez versé dans la philosophie scolastique pour qu'il soit inutile de lui faire observer qu'une puissance peut être active sans être en acte. Une puissance active, en effet, est celle qui a la faculté d'émettre un acte quand un agent extérieur vient solliciter son activité native (saint Thomas la distingue de la puissance purement passive qui n'a en elle-même rien qui puisse la faire sortir de son inaction) ; et la puissance en acte est celle qui de fait a émis son acte. Mais comme on peut être actif sans pour cela agir nécessairement, il suit de là qu'une puissance peut être active sans être en acte, aussi Mgr Ferré a dépassé le but quand il fait dire à saint Thomas que la science en puissance active est en acte.

L'évêque de Casale a parfaitement compris que les textes qu'il a cités jusqu'à présent ne suffisent pas pour la démonstration de sa thèse, car il ajoute : « Comme il est un grand nombre de « philosophes qui croient que la connaissance ad- « mise par saint Thomas comme innée n'est que « la puissance d'acquérir des idées, je vais citer un « nouveau texte dans lequel le saint Docteur s'ex- « plique lui-même de manière à ne plus laisser « aucun doute sur son opinion (p. 18). »

Pourquoi un grand nombre de philosophes

s'obstinent-ils à croire que la connaissance admise par saint Thomas n'est que la faculté d'acquérir des idées? Pourquoi surtout ces philosophes sont-ils les interprètes les plus autorisés de la doctrine thomiste? Quel intérêt ont-ils à la détourner de son vrai sens? Quoi qu'il en soit, passons à l'examen des nouveaux textes cités par Mgr Ferré.

« Dans la dixième leçon de son Commentaire « sur le 3e livre *de Animâ* d'Aristote, il (saint « Thomas) dit : Ce qui est en puissance ne se « réduit en acte qu'en vertu de quelque chose « déjà en acte. Il en est de même de la puissance « de la science. Lorsqu'en étudiant ou en se « livrant à des recherches, on parvient à quel- « ques connaissances actuelles, c'est toujours en « vertu de quelques connaissances préexistantes « en acte, parce que toute doctrine ou discipline « intellectuelle est engendrée par une connais- « sance préexistante.

« Il est donc manifeste que, d'après saint Tho- « mas, celui qui refuse à l'homme toute idée in- « née, lui enlève aussi la puissance d'acquérir « toute connaissance, parce que cette puissance « ne peut exister si elle n'est pas greffée sur une « science précédemment en acte. »

Toute science est donc impossible, d'après saint Thomas, si on repousse le système des idées innées. Nous ne voyons pas que la consé-

quence soit nécessaire. Car lorsqu'on reconnaît à l'esprit humain la puissance d'acquérir toute connaissance, on ne peut pas être accusé de nier la possibilité de l'acquisition de la science ; soit, nous dit-on, mais, d'après saint Thomas, toute connaissance suppose une science préexistante, il faut donc admettre l'innéité des idées, sans cela l'explication du phénomène de la science est impossible.

C'est ce que nous allons examiner.

L'argumentation de Mgr Ferré repose sur cette science préexistante dont parle saint Thomas : il importe donc de savoir ce que le saint Docteur entend par là. Or, dans le passage cité par l'évêque de Casale, saint Thomas ne s'explique pas, il renvoie à un autre de ses ouvrages. Il faut donc, si l'on veut saisir la vraie pensée du docteur Angélique sur la science préexistante, consulter le livre qu'il prend lui-même la peine de nous indiquer et où nous trouverons les développements nécessaires. Il les donne, en effet, dans le commentaire sur « Posteriorum Analyticorum » d'Aristote [1].

Pour prouver la nécessité du syllogisme démonstratif, dit saint Thomas, Aristote suppose que la connaissance s'acquiert en vertu d'une autre préexistante. On le voit, nous sommes

(1) Lib. I, lect. I et II.

bien loin des idées innées, puisqu'il s'agit de démonstrations syllogistiques, or tout le monde accorde que la connaissance de la conclusion découle de celle des prémisses qu'il faut connaître d'abord avant d'arriver à la conclusion.

C'est dans ce sens que toute connaissance en suppose une autre préexistante quand on procède par voie syllogistique. C'est ce que veut dire saint Thomas dans son commentaire des *de Anima* puisqu'il renvoie, pour plus amples explications, à son autre commentaire des « Pos- « teriorum Analyticorum, » où il s'occupe des règles de la forme syllogistique.

Saint Thomas entre ensuite dans les détails de cette science préexistante et ils sont si précis qu'aucun doute n'est possible. Ce qu'on cherche dans une démonstration, dit-il, c'est la conclusion qui affirme ou qui nie tel attribut de tel sujet ; il faut donc les connaître l'un et l'autre avant d'arriver à la conclusion, car, sans cette connaissance préexistante, la conclusion ne sera qu'une proposition vide de sens. Mais cela ne suffit pas, on doit connaître en outre le principe d'où découle la conclusion, puisque celle-ci est illuminée par celui-là : en un mot, il faut, avant d'user du syllogisme, en connaître tous les termes, c'est en cela que consiste la science préexistante de saint Thomas et qui n'a rien de commun avec la théorie des idées innées.

D'un passage tiré des *Questiones de Veritate* art. IV. ad. 5, Mgr Ferré conclut que, selon saint Thomas, « l'homme possède une idée « innée puisqu'il dit très clairement que comme « les anges reçoivent de l'intellect divin *les idées* « *innées*, de même l'homme en reçoit-il une lui « aussi qu'il appelle la vérité des premiers « principes ».

Les paroles alléguées par l'évêque de Casale ne se trouvent pas dans le corps de l'article, elles sont une réponse à la 5e objection. Pour en connaître le vrai sens, il faut donc savoir à quelle objection répondait saint Thomas. Or, l'objection est celle-ci : Parmi les créatures, rien n'est au-dessus de l'esprit humain, Dieu seul lui est supérieur ; or, la vérité est plus grande que l'intelligence de l'homme, car, si elle était moindre, l'intelligence jugerait la vérité, ce qui est faux ; elle ne la juge pas, en effet, au contraire, elle juge d'après elle, comme un magistrat ne juge pas la loi mais d'après la loi. L'intelligence n'est donc pas supérieure à la vérité. Peut-on dire qu'elle lui soit égale ? Pas davantage, car elle juge tout d'après la vérité et non d'après elle-même. La vérité n'est donc qu'en Dieu, il n'y a donc qu'une vérité.

L'objection, on le voit, ne tend à rien moins qu'à nier à l'esprit humain la possession de la vérité pour en faire l'apanage de Dieu seul.

Voici la réponse du docteur Angélique. La vérité d'après laquelle l'intelligence juge tout est la vérité première. De même que de la vérité de l'intelligence divine découlent dans l'intelligence angélique les idées innées de toutes choses d'après lesquelles l'ange connaît tout ce qu'il connaît, de même la vérité des premiers principes, dans notre intelligence, procède *exemplariter* de la vérité de l'intelligence divine. C'est d'après les premiers principes que nous jugeons tout et nous ne pouvons en user ainsi que parce que leur vérité est une image de la vérité première ; il est donc absolument vrai de dire que, dans ce sens, nous jugeons tout d'après la vérité première.

Tel est le texte rendu avec la plus scrupuleuse fidélité. Saint Thomas affirme que, de même que l'intelligence divine éclaire l'intelligence angélique par des idées innées, de même elle illumine l'esprit humain par la lumière des premiers principes, mais s'il se sert de l'expression *idées innées* quand il s'agit des anges, il se garde bien de la répéter en parlant de l'homme ; il se contente de dire que cette lumière des premiers principes est une copie de la lumière divine. Le parallèle qu'il établit entre l'ange et l'homme s'arrête à l'innéité des idées, et, sous peine de se contredire grossièrement, le saint Docteur ne pouvait pas le pousser plus loin.

D'après lui, en effet, il y a entre le mode de la connaissance angélique et le mode de la connaissance humaine, cette profonde différence : l'ange connaît par des idées innées, et l'homme par des idées acquises.

La plus humble des substances intellectuelles, l'âme humaine, dit-il [1], n'a pas sa puissance intellective naturellement complète, mais elle est obligée d'acquérir ses connaissances successivement en recevant des objets matériels les espèces intelligibles. Les substances spirituelles supérieures, au contraire, c'est-à-dire les anges, possèdent leur faculté intellective naturellement complétée par des espèces intelligibles innées. Cette diversité entre l'ange et l'homme vient de la différence de leur mode d'être. L'âme humaine en effet a une profonde affinité avec le corps, car elle est faite pour en devenir la forme, d'où il suit que, en vertu même de son mode d'être, elle doit obtenir sa perfection intelligible par le corps et par les choses corporelles. C'est pour cela qu'elle est unie au corps tandis que les anges, totalement dégagés des liens matériels, puisent leur perfection intellectuelle dans l'influence intelligible en vertu de laquelle Dieu leur communique leurs idées en même temps que leur nature intellectuelle.

(1) I p., q. LV, a. 2.

Saint Thomas fait donc, de l'innéité des idées, le privilège de l'intelligence angélique, et s'il l'accordait aussi à l'homme, sa doctrine ne serait plus qu'un tissu de contradictions : c'est à cette conclusion que doivent arriver les philosophes qui s'efforcent d'expliquer les textes du saint Docteur dans le sens favorable à une théorie qu'il a toujours réfutée. Le profond respect qu'ils professent pour le maître à jamais vénéré de la philosophie chrétienne, devrait les tenir en garde contre les interprétations qui, si elles étaient justes, ruineraient irrévocablement l'autorité du plus grand des docteurs de l'Église. Mais non, elle ne sera pas ébranlée, parce que, grâce à Dieu, le puissant génie de saint Thomas est au-dessus de semblables défaillances.

Le docteur Angélique admet-il une ou plusieurs idées innées ? Une seulement, répond l'évêque de Casale.

« Pour que personne, en entendant que les « principes communs et les premiers germes de « la science sont innés dans l'esprit humain, ne « comprenne mal, dit-il (page 22), la grande « théorie de saint Thomas, et ne croie que, d'a- « près lui, l'homme porte en lui-même beau- « coup d'idées innées, et qu'elles l'enrichissent « de quelques connaissances spéciales, je ferai « observer en peu de mots que, selon la doctrine « du saint Docteur, l'intellect humain ne porte

« avec lui qu'une seule idée, savoir celle de la « vérité ou de l'être très universel, et que cette « idée, étant par elle-même tout à fait indéter- « minée, ne lui fournit aucune connaissance « spéciale. Les affirmations du docteur Angé- « lique, là-dessus, sont d'une évidence palpable. »

Voilà où venait en arriver Mgr Ferré. Disciple enthousiaste de Rosmini, il tient à démontrer que le système de son maître est en harmonie avec la doctrine de saint Thomas. Il nous sera facile de prouver qu'il n'en est rien.

« Saint Thomas n'admet (c'est Mgr Ferré « qui parle) comme innée dans l'homme que la « première des idées, la plus élémentaire pour « ainsi dire, celle qui est la source et le fonde- « ment des autres. Et si quelqu'un me deman- « dait quelle est cette idée première et innée, « je répondrais encore avec notre Docteur, que « c'est l'idée de l'être, puisqu'il écrit dans la « question XVI, art. 3 de la première partie de la « Somme : « Comme le bien s'identifie avec l'être, « de même le vrai ; et comme le bien ajoute à « l'être la qualité de désirable, ainsi encore le « vrai ajoute-t-il à l'être son rapport nécessaire « avec l'intellect. » D'où l'évêque de Casale conclut que saint Thomas admet l'innéité de l'idée d'être. Cette conclusion est inattendue.

Une chose est connaissable, dit saint Thomas, dans la proportion où elle a de l'être, et de

même que le bien se confond avec l'être, de même aussi le vrai. Mais de même que le bien ajoute à l'être la qualité de désirable, de même le vrai lui ajoute un rapport avec l'intelligence. Ce qui veut dire que la notion de vrai suppose une intelligence qui le conçoit, et qu'il n'y aurait pas de vrai s'il n'y avait pas d'intelligence pour le recevoir, mais il n'est nullement question de l'innéité d'idée d'être, pas plus que dans la question première *de Veritate* citée encore par Mgr Ferré. Saint Thomas y affirme que la conception première, la plus connue et en qui viennent se résoudre toutes les autres est la conception d'être, et que, par conséquent, nous ne pouvons connaître que l'être, que le néant est incapable de devenir l'objet d'une conception, mais il n'est pas plus question de l'innéité de l'idée d'être que si ce mot *ens* n'était pas même prononcé dans l'article cité.

CHAPITRE III

Origine des Idées

DE VRAI, DE BIEN ET DE BEAU. — ESTHÉTIQUE DE SAINT THOMAS. — LA QUESTION DES UNIVERSAUX ET LE RÉALISME DE SAINT THOMAS.

Toutes nos idées ont donc une double origine : la sensation et l'abstraction ; j'ai l'idée d'arbres, de fleurs, de maisons, parce que j'ai vu des arbres, des fleurs, des maisons et que j'ai extrait de l'idée générale des objets particuliers. Mais le système thomiste suffit-il pour expliquer l'origine des notions abstraites de vrai, de bien et de beau ? Car, si dans le premier cas j'ai pu extraire une idée générale d'un objet particulier qui frappait mes sens, comme l'arbre, par exemple, le procédé est-il le même quand il s'agit d'une idée qui *semble* ne pas avoir un point d'appui dans les choses sensibles ? Les adversaires du principe : *Nihil est in*

intellectu...croient, en effet, qu'il est impuissant à expliquer l'origine des idées les plus nobles : qu'il assigne à l'idée d'arbre sa véritable origine, soit ; mais il faut l'abandonner quand il s'agit des idées autrement grandes de vrai, de bien et de beau [1].

Nous ne le pensons pas, nous sommes convaincu, au contraire, que ce principe fécond explique l'origine de toutes les idées.

Le Vrai se confond objectivement avec l'être et, subjectivement, il consiste dans l'équation de l'intelligence avec son objet. Sous le premier aspect, la vue d'un atome suffit pour me donner l'idée d'être et par conséquent de vrai. Je n'ai qu'à extraire de tel atome particulier le concept d'être en général, c'est-à-dire de ne plus considérer l'atome comme existant en tel lieu, en tel temps, sous telle forme, mais seulement comme existant. J'obtiendrai la notion de vrai *subjectif* en étudiant si un objet qui est en dehors de moi est en réalité tel que je le crois ; si oui, je suis dans le vrai ; si non, je me trompe. Je ferai ensuite abstraction de tel objet ou de telle proposition en particulier et formulerai la proposition générale : le vrai *subjectif* est l'équation de l'intelligence et de son objet.

(1) L'objection et la thèse sont les mêmes pour les idées de juste, d'absolu, de nécessaire, etc., etc.

Le Bien est *id quod omnia appetunt.* Je vois que tous les êtres tendent vers ce qui peut les perfectionner, les compléter, leur procurer un avantage dans quelque ordre que ce soit : l'homme désire la richesse, les plaisirs, les honneurs ; la plante a soif d'une goutte de rosée et implore un rayon de soleil, l'animal bondit sur sa proie, etc., etc. Je fais abstraction des biens particuliers et je m'élève au concept de bien en général pour le définir *id quod omnia appetunt.* Mais je sais que l'homme « ne vit pas seu-« lement de pain » et qu'il y a pour lui un bien supérieur puisqu'il a d'autres facultés que celles qui désirent la richesse, les plaisirs et les honneurs ; il doit donc y avoir un autre bien, celui que désirent l'intelligence et la volonté droite de l'homme vertueux. Quand je découvre une vérité j'éprouve une jouissance intellectuelle et je dis que le vrai est le bien de l'intelligence : si je suis témoin d'un acte vertueux je fais abstraction de l'acte et de l'homme qui le produit pour ne voir que la conformité de l'acte avec la volonté souverainement juste de Dieu. Le bien est, à ce point de vue, l'harmonie entre la volonté humaine et la volonté divine, et comme d'ailleurs la volonté humaine désire, ou du moins doit désirer cette harmonie, je redirai encore la définition : *Bonum est id quod omnia appetunt.*

Le Beau est *id quod visum placet.* Le beau

et le bien ne sont, au fond, qu'une seule et même chose; il n'y a entre eux qu'une différence de raison. Le bien, en effet, étant ce que tout désire, doit par cela même combler le désir de celui qui le possède, et la vue du beau réjouit et repose celui qui le contemple [1]. Sa perception appartient à la vue et à l'ouïe, sens qui, plus que tous les autres, sont les auxiliaires de la raison. Nous disons, en effet : Voyez ce beau spectacle, entendez cette belle musique; nous ne dirons jamais : Respirez cette *belle* odeur. La notion du beau ajoute donc à celle du bien un rapport avec la puissance cognoscitive qui jouit de son appréhension.

Le beau est l'irrésistible attrait que Dieu a répandu à profusion sur tous ses ouvrages afin de nous faire désirer la contemplation et la possession de la beauté infinie. Tout homme aime le beau, dit saint Thomas [2]; il est la séduction suprême et on nous pardonnera de donner quelque développement à cette idée qui, plus encore que le vrai et le bien, a le don de captiver et d'entraîner toutes les âmes.

Trois choses sont requises pour constituer le beau : l'intégrité, la proportion harmonieuse et la lumière [3].

(1) Ia IIæ, q. XXVII, a. I, ad. 3.

(2) In Psal, XXV, — 5.

(3) I p., q. XXXIX, a. VIII, — Voir l'ouvrage de M. Vallet, de S. Sulpice : « L'Idée du Beau dans la philosophie de « saint Thomas d'Aquin. »

L'intégrité d'abord : il est évident que la première condition de la beauté est que rien ne manque à un être pour qu'il soit véritablement beau. Si un homme est privé d'un de ses membres, si un arbre est dépouillé de ses feuilles, si une fleur n'a pas toutes ses pétales, quelles que soient d'ailleurs l'harmonie des autres parties et la lumière qui les éclaire, ils ne réaliseront pas la beauté parfaite. La Vénus de Milo est admirablement belle, elle le serait davantage si elle n'était pas mutilée.

La proportion harmonieuse est la seconde condition requise pour la Beauté. Il faut que toutes les parties concourent à former un tout où rien ne choque, où rien ne diminue l'émotion calme, douce et toute-puissante à la fois que fait naître lebeau. L'œil se repose avec une joie infinie sur un objet dont toutes les parties sont dans une proportion exacte et dont aucune n'arrête l'essor de l'imagination qui s'élance de la vue de la beautéparticipée versla contemplation idéale de la beauté sans limites. Le moindre défaut fait tomber l'illusion. Si un homme est trop grand ou trop petit, si ses membres ne sont pas harmonisés avec l'ensemble, il pourra avoir un front superbe et un regard de flamme, mais si toutes les lignes ne sont pas dessinées avec la même perfection, il y aura une lacune qui nous empêchera de trouver en lui la réalisation de

la beauté sans tache. Voyez l'Apollon du Belvédère : quelle inimitable harmonie entre l'attitude, la grâce, la souplesse, la proportion des membres, et cette vie qui circule dans les veines du marbre pour s'épanouir sur les lèvres et dans le regard ! Il est impossible, croyons-nous, de pousser plus loin la proportion des parties harmonieuses avec l'ensemble.

La lumière est la troisième condition de la beauté. Saint Thomas ne veut pas parler seulement de cette lumière extérieure sans laquelle un objet demeurerait éternellement voilé, il s'agit surtout de la lumière qui jaillit de l'intérieur pour éclairer un objet, le faire palpiter et le transfigurer. Cette lumière, dit le grand Docteur, est la splendeur de l'intelligence, *lux est splendor intellectus*, qui communique les feux d'une immatérielle beauté et darde les rayons éblouissants qui font tomber à genoux. Ce troisième élément est de beaucoup le plus indispensable. Les deux premiers sont comme la matière, le dernier en est la forme. C'est en vain qu'un être posséderait les deux premiers au plus haut degré : si la flamme divine ne le consume pas, si la lumière interne ne l'environne pas de l'auréole, il ne nous arrachera jamais ce cri d'admiration, l'hymne de triomphe que provoque fatalement la révélation du beau. Ainsi, supposez un

homme [1] avec des formes plastiques parfaites, mais éteignez le regard, supprimez l'intelligence et la vie, vous aurez les éléments matériels de la beauté, la forme manquera et, avec elle, la beauté vraie. Le goût, quand il est pur, ne s'y trompe pas, car, de l'avis de tous ceux qui sont capables d'apprécier le beau, une œuvre n'est belle que dans la mesure où l'artiste y aura fait passer son âme. La raison en est bien facile à saisir. Beauté, perfection, immatérialité sont à peu près synonymes ; plus, en effet, un être est immatériel, plus il est parfait, et par conséquent plus il est beau.

La beauté est donc en proportion avec l'immatérialité, et la matière ne sera belle que dans la mesure où elle sera purifiée, perfectionnée, idéalisée par l'esprit. De là vient qu'un homme en qui respirent l'intelligence, la grandeur morale et les puissantes préoccupations intellectuelles, aura *plus de physionomie* et, par suite, plus de beauté vraie qu'un autre mieux doué sous le rapport des formes plastiques.

Saint Thomas, en commentant le texte célèbre dans lequel le prophète annonce que le Christ sera le plus beau des enfants des hommes [2],

(1) Nous nous servons toujours de la même comparaison, parce que, comme le dit très bien le P. Lacordaire, en parlant du visage humain : « On ne peut rien trouver au delà. »

(2) Speciosus formâ præ filiis hominum, Ps. 44, 5.

remarque que l'inénarrable beauté du Verbe incarné vient d'une source multiple.

Le Christ est beau, dit-il, parce qu'en lui réside la plénitude de la Divinité et qu'il est la splendeur de la gloire de Dieu. Il a la beauté de la justice suprême, de la vérité essentielle et de la vertu surhumaine, aussi cette beauté que rien ne peut ternir brille toujours du même éclat dans les diverses phases de sa vie mortelle. Il est beau dans les bras de sa mère, il est beau quand il opère des prodiges, il est beau sous les coups de fouets de la flagellation, il est beau sur le gibet quand il rend le dernier soupir. La beauté intérieure rejaillit à l'extérieur, car, ajoute le saint Docteur, le Christ a eu la beauté souveraine qui consiste dans la grâce et dans la majesté. Saint Thomas a bien soin d'énumérer d'abord les causes intérieures de la beauté du Christ et il ne parle, qu'en dernier lieu, de la beauté extérieure pour nous faire bien comprendre que la seconde n'est qu'un reflet de la première.

Ce qui fait de la Transfiguration de Raphaël une œuvre incomparable qu'on ne peut avoir vu une fois sans en garder un souvenir ineffaçable, ce qui produit cette émotion indescriptible que ne comprendront jamais ceux qui n'ont pas eu le bonheur de s'arrêter longtemps en face du Christ transfiguré par le génie de l'artiste, c'est que précisément Raphaël a fait passer dans le

regard si calme, si profond de Jésus, sur son front qui semble éclairé par les lueurs lointaines du Thabor, je ne sais quelle lumière resplendissante et pourtant suave dont l'éclat vous oblige à répéter : « Seigneur, comme il est doux d'être ici ! »

Dans son livre du *Vrai, du beau et du bien*, M. Cousin, toujours injuste envers la scolastique, dit que « c'est le XVIIIe siècle qui a introduit ou « plutôt ramené dans la philosophie les recherches « sur le beau et sur l'art, si familières à Platon « et à Aristote, mais que la scolastique n'avait « pas accueillies (1). » Si ces recherches étaient familières à Aristote, il serait étonnant que la scolastique ne les eût pas accueillies ; nous venons de voir, en exposant la théorie de saint Thomas, que la scolastique n'a pas été étrangère à ce genre d'étude.

M. Cousin a traité du *beau* en artiste passionnément épris de son sujet, il a fait preuve d'un goût exquis et d'un sentiment profond de l'idéal, son style se ressent de l'émotion de l'écrivain et jamais peut-être il n'a revêtu de plus séduisantes couleurs, mais les théories philosophiques laissent à désirer ; nous allons donc nous permettre d'y relever rapidement quelques inexactitudes.

M. Cousin fait consister le beau dans l'unité

(1) Sixième leçon, p. 134. — 13e édition.

et la variété : « La plus vraisemblable théorie « du beau, dit-il [1], est encore celle qui le « compose de deux éléments contraires et éga- « lement nécessaires : l'unité et la variété. » Cette théorie est contestable. Si la variété est, en effet, un des éléments nécessaires pour constituer la beauté, l'Océan immobile ne serait pas beau ; qui oserait le dire ? Quand on est en pleine mer par un temps absolument calme, on n'aperçoit qu'une plaine immense qui se déroule à l'infini, majestueuse, grandiose, saisissante, *uniforme*. La variété n'y est pas et pourtant la mer est bien belle. Le ciel, lorsque pas un seul nuage n'en ternit l'azur, et que les étoiles ne scintillent pas encore, le ciel est uniforme et cependant il est si beau ! Une chose peut donc être belle sans variété. M. Cousin néglige le troisième élément dont parle saint Thomas : la lumière. Il l'indique, il est vrai, un peu plus bas, quand il dit : « Il n'y a pas de beauté sans la vie. » L'unité et la variété ne suffisent donc pas pour réaliser la beauté.

M. Cousin établit ensuite les diverses gradations du beau :

« Dans les objets sensibles, dit-il, les cou- « leurs, les sons, les figures, les mouvements

(1) Op. cit., VIIe leçon, p. 160.

« sont capables de produire l'idée et le senti-
« ment du beau. Toutes ces beautés se rangent
« sous le genre de beauté qu'on appelle à tort
« ou à raison le beau physique.

« Si du monde des sens nous nous élevons
« à celui de l'esprit, de la vérité, de la science,
« nous y trouverons des beautés plus sévères,
« mais non moins belles... voilà ce qu'on nomme
« la beauté intellectuelle.

« Enfin, si nous considérons le monde moral
« et ses lois, l'idée de la liberté, de la vertu,
« du dévouement, ici, l'austère justice d'un
« Aristide, là, l'héroïsme d'un Léonidas, les
« prodiges de la charité ou du patriotisme, voilà
« certes un troisième ordre de beauté qui sur-
« passe encore les deux autres, à savoir la beauté
« morale. »

Cette classification est vraie; nous rencontrons, en effet, la beauté dans le monde physique, dans le monde intellectuel et dans le monde moral : une chaîne de montagne est belle, la Somme de saint Thomas et la vertu de saint Vincent de Paul le sont aussi.

« Il s'agit maintenant, dit encore M. Cousin,
« de rechercher l'unité de ces trois sortes de
« beauté. Or, nous pensons qu'elles se réalisent
« dans une seule et même beauté, la beauté mo-
« rale, entendant par là, avec la beauté morale
« proprement dite, toute beauté spirituelle. »

C'est parfaitement vrai : la nature est belle, parce qu'elle est un effet de la pensée de Dieu, les œuvres et les actes de l'homme sont beaux, quand ils sont l'image d'un esprit élevé et d'une grande âme. Il y a seulement des distinctions importantes qu'il ne faut pas négliger. La nature n'a qu'une beauté empruntée et extérieure, car elle ne vit pas de la vie de Dieu. Les œuvres de l'homme se divisent en créations artistiques, en productions intellectuelles et en vertus morales. Les premières sont inférieures aux beautés de la nature par la raison bien simple que l'homme n'est pas un artiste aussi habile que Dieu ; jamais une œuvre d'art ne vaudra le ciel étoilé, une tempête, ou surtout le regard de l'homme éclairé de ce feu dont Dieu a gardé le secret. A égalité de talent, une production intellectuelle sera supérieure à une création artistique, parce que la vie qui anime la première est plus identifiée avec l'œuvre elle-même et y circule plus librement, car elle est plus dégagée de la matière dont les créations artistiques ne peuvent se passer. La parole qui incarne la pensée est moins matérielle que la toile du peintre, que le marbre du sculpteur, que la pierre dont se sert l'architecte, elle est donc un vêtement plus transparent à travers lequel la pensée apparaît plus lumineuse et plus belle. C'est pour ce motif que l'éloquence est le premier des arts, parce

qu'il réunit et immatérialise tous les autres.

M. Cousin, lui, préfère la poésie qu'il appelle : « l'art par excellence [1] ». Sans entrer dans une discussion détaillée sur les mérites respectifs de l'éloquence et de la poésie, nous nous contenterons de dire que l'éloquence prend à la peinture l'éclat de ses couleurs, à la sculpture la beauté des attitudes et la pureté des gestes, à la musique l'harmonie des ondes sonores, à l'architecture l'ordonnance et la majesté des lignes, à la poésie les images gracieuses ou sublimes; et enfin, ce qui fait de l'orateur l'artiste suprême, c'est qu'il donne à tous les arts réunis comme un jet de flamme qui s'échappe d'un cratère, la puissance irrésistible de la vie humaine élevée à son plus haut degré.

Au-dessus de l'orateur il y a le saint. Si la parole de l'homme est si belle, que sera-ce de son âme ? La parole n'est qu'un écho dont l'âme est la voix, elle n'est qu'un rayon dont l'âme est le foyer ; c'est d'elle que la parole reçoit tout ce qu'elle a, car la parole n'est belle que lorsqu'elle révèle une âme : or le saint est celui qui, guidé par la main de Dieu, réalise dans son âme la plus fidèle image de la beauté de Dieu.

Si nous voulons monter plus haut et chercher

(1) IXe leçon, p. 203.

pour les arts une unité plus parfaite, il faut aller jusqu'à l'idéal, c'est-à-dire jusqu'à Dieu. M. Cousin l'a parfaitement compris : « Au des- « sus de la beauté réelle, dit-il [1], est une beauté « d'un autre ordre, la beauté idéale. L'idéal ne « réside ni dans un individu, ni dans une col- « lection d'individus. La nature ou l'expérience « nous fournit l'occasion de le concevoir, mais « il en est essentiellement distinct. Pour qui « l'a une fois conçu, toutes les figures natu- « relles, si belles qu'elles puissent être, ne sont « que des simulacres d'une beauté supérieure « qu'elles ne réalisent point. Donnez-moi une « belle action, j'en imaginerai une encore plus « belle. L'idéal recule sans cesse à mesure qu'on « en approche davantage. Son dernier terme est « dans l'infini, c'est-à-dire en Dieu : ou pour « mieux parler, le vrai et absolu idéal n'est autre « que Dieu lui-même. »

Dans ce passage, d'une exactitude irréprochable, M. Cousin avoue que la nature ou l'expérience nous fournit l'occasion de concevoir le beau idéal. C'est par là que nous voulons clore notre digression pour rentrer dans notre sujet et chercher l'origine de l'idée du beau. Malgré ce qu'il vient de dire, l'auteur du Vrai, du Beau et du Bien ne croit pas que les sens puissent nous

(1) VIIe leçon, p. 168.

fournir les éléments de l'idée que nous étudions, il va même jusqu'à émettre un principe diamétralement opposé à ce qui est, selon nous, la thèse vraie.

« On peut étudier le beau de deux façons « (c'est M. Cousin qui parle) : ou hors de nous, « en lui-même et dans les objets, quels qu'ils « soient, qui en offrent l'image ; ou bien dans « l'esprit de l'homme, dans les facultés qui « l'atteignent, dans les idées ou dans les senti- « ments qu'il excite en nous. Or, la vraie mé- « thode, qui doit nous être aujourd'hui familière, « nous fait une loi de partir de l'homme pour « arriver aux choses. L'analyse psychologique « sera donc, encore ici, notre point de départ, « et l'étude de l'état de l'âme en présence du « beau, nous préparera à celle du beau consi- « déré en lui-même et dans les objets [1]. »

La méthode indiquée par M. Cousin n'est vraie qu'en partie, car, s'il est bon d'analyser les effets produits dans l'âme par le beau, il est préférable de l'étudier objectivement et de rechercher quelles sont *à parte rei* les conditions de la beauté. Si nous ne connaissons que l'état de l'âme en face du beau, nous ne saurons rien ou à peu près rien du beau en lui-même. M. Cousin prend, dans cette question, une voie détournée,

(1) VIe leçon, p. 136.

parce que, d'après lui, « la philosophie qui tire « toutes nos idées des sens, échoue devant l'idée « du beau [1] ». Il faut dissiper ici un malentendu qui reparaît toutes les fois que la philosophie cartésienne rencontre sur son chemin le principe : *Nihil est in intellectu quin fuerit in sensu ;* elle ne manque jamais d'en confondre les applications légitimes et vraies avec les abus que nous condamnons. La philosophie, qui tire toutes nos idées des sens, n'échoue pas devant l'idée du beau quand elle admet, *outre les sens*, l'activité de l'esprit : c'est ce que fait la philosophie scolastique. Elle n'est donc pas atteinte par les récriminations des Cartésiens qui, lorsqu'ils la jugent, ont le tort grave de n'envisager qu'une partie du système.

L'idée de beau n'est pas dans les sens, car les sens ne peuvent être le siège d'aucune idée, mais, comme toutes les autres, elle passe par les sens avant d'arriver à l'intelligence. Malgré ses préventions, M. Cousin est obligé de reconnaître implicitement la vérité de notre thèse : « Quand nous avons sous les yeux, dit-il [2], un « objet dont toutes les formes sont parfaitement « déterminées et l'ensemble facile à embrasser, « une belle fleur, une belle statue, un temple

(1) VIe leçon, p. 142.
(2) Ibid., p. 146,

« antique d'une grandeur médiocre, chacune de « nos facultés s'attache à cet objet, et s'y repose « avec une satisfaction sans mélange. Nos sens « perçoivent aisément les moindres détails : notre « raison saisit l'heureuse harmonie de toutes ses « parties. »

Voilà le procédé vrai ; nos sens saisissent les qualités de l'objet, et, d'après elles, notre raison forme l'idée de beau. Elle est concrète si nous ne considérons que tel objet en particulier, elle est abstraite si nous n'envisageons que le beau en général.

C'est au moyen de l'abstraction que l'intelligence forme les idées générales et universelles. La question des universaux est donc liée à celle de l'origine des idées, et d'ailleurs, elle a été tellement débattue, elle est si importante en elle-même que nous ne pouvons pas nous dispenser de la traiter.

Nous avons les idéés générales d'homme, d'oiseau, de plante, de vrai, de bien, etc. etc. ; il s'agit de savoir si ces idées ne sont qu'un vain mot sans réalité, un pur concept, ou si elles ont un fondement *à parte rei*. D'après les diverses réponses à ces trois questions, on divise les philosophes en *nominalistes*, en *conceptualistes* et en *réalistes*.

Roscelin, chanoine de Compiègne, enseigna que les universaux n'étaient qu'un mot et qu'ils n'avaient aucune réalité objective. Cette opinion était contraire au système généralement admis dans les écoles et qui était le *réalisme*. Les réalistes disaient que les universaux avaient une réalité *à parte rei* : ils se divisaient en deux branches. Pour les uns, la réalité est objectivement individuelle et subjectivement universelle, c'est-à-dire que l'esprit conçoit un objet concret et forme, par abstraction, le concept universel : pour les autres, au contraire, la réalité est universelle, au double point de vue objectif et subjectif. Les premiers sont orthodoxes et les seconds ne le sont pas (1). Abélard fut le créateur d'un système intermédiaire, le *conceptualisme*, d'après lequel les universaux n'étaient pas un simple mot, comme le voulait Roscelin, mais se réduisaient à un concept. Il est facile de ramener le conceptualisme d'Abélard au nominalisme de Roscelin. Nous ne nous occuperons que du réalisme orthodoxe qui est celui de Guillaume de Champeaux, de saint Thomas et de tous les grands scolastiques ; nous laisserons de côté le réalisme hétérodoxe de Gilbert, de la

(1) Voir P. Liberatore : Théorie de la Connaissance intellectuelle, ch. IV. — L'abbé E. Michaud : Guillaume de Champeaux, ch. VI et seq.

Porée, de David, de Dinant, et d'Amaury, de Bène. L'exposition du réalisme thomiste sera, d'ailleurs, une réfutation suffisante des autres systèmes.

Saint Thomas est réaliste orthodoxe, c'est-à-dire que, pour lui, l'universel est concret *à parte rei* et universel dans l'intelligence seulement, ou, en d'autres termes, nous formons l'universel en prenant notre point de départ dans le concret et en le généralisant au moyen de l'abstraction.

Il y a cette différence entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, dit le saint Docteur [1] : la première est affectée par l'objet, tel qu'il existe dans son individualité, tandis que l'objet de la seconde existe sans doute en dehors de l'âme, mais il n'a pas, au dehors, le mode d'être selon lequel il est compris. Nous comprenons la nature commune à tous les individus, en faisant abstraction des principes qui les individualisent, mais ce n'est pas ainsi qu'ils sont au dehors. D'après Platon, le mode d'être de l'objet était le même *à parte rei* et subjectivement, car il supposait que la nature des choses était séparée de la matière.

Il faut donc, selon saint Thomas, distinguer dans l'objet son mode d'être, *à parte rei* et la manière dont il est compris. Sous le premier

(1) I p., q. LXXVI, a. II, ad. 4.

aspect, il est particulier ; sous le second, il est universel. Cette distinction est capitale, car, si on la méconnaît et si on soutient que l'objet a la même manière d'être dans l'ordre réel et dans l'ordre intelligible, on arrive fatalement à des conclusions fausses. L'objet, diront les uns, a dans la réalité une existence purement concrète, donc il n'est pas concret dans l'intelligence, et, par conséquent, l'universel n'est qu'un mot. Ceux qui adoptent cette conclusion seront *nominalistes*. L'objet, diront les autres, a dans l'intelligence une existence universelle, donc il est universel *à parte rei* et ils se diviseront, comme le fait très bien remarquer le P. Liberatore, en *panthéistes*, s'ils n'admettent qu'une substance unique, en platoniciens, s'ils proclament l'existence des idées séparées, et en ontologistes, s'ils ont recours à la lumière de l'intellect divin pour expliquer la connaissance de l'universel.

Le réalisme de saint Thomas évite ces erreurs. Après avoir longuement discuté l'opinion des philosophes qui ont précédé Platon, il s'exprime ainsi [1] : Sur un grand nombre de questions, Platon a adopté le système d'Empédocle et d'Anaxagore, mais il a ajouté beaucoup de vues personnelles sous l'influence des Pythago-

(1) In I Metaphy. Nous ne traduisons pas textuellement.

riciens d'Italie. Il était, en effet, passionné pour l'étude de la vérité et il cherchait partout des philosophes pour s'initier à leurs dogmes. Il vint donc en Italie, où il écouta les leçons des disciples de Pythagore. Socrate, son maître, découragé par le scepticisme qui avait envahi les écoles de son temps, crut que la science des choses sensibles était irréalisable, aussi il dirigea tous ses efforts vers la morale, et, le premier, il se demanda quel pouvait être l'universel dans cet ordre d'idées. Platon transporta la question dans le domaine des choses naturelles et y chercha les éléments de l'universel, afin de le définir et d'en donner une notion exacte. Mais comme, d'après lui, les choses naturelles étaient dans un changement perpétuel, et que la raison d'un être doit être nécessairement la même partout et toujours, il crut trouver l'immutabilité indispensable dans les formes séparées qu'il appela *idées*. Dans le système de Platon, les idées sont le principe de l'être, le modèle d'après lequel les choses sont réalisées et le principe de la connaissance en tant que notre intelligence entre en communion avec elles.

Quiconque voudra examiner attentivement l'hypothèse de Platon remarquera que ce philosophe s'est trompé, parce qu'il est parti de ce principe : l'objet compris doit exister de la même manière *à parte rei* et dans l'intelligence. Mais

ce principe est complètement faux. L'intelligence, en effet, comprend son objet en tant qu'elle lui est semblable par l'espèce intelligible qui l'actualise, mais il ne faut pas que l'espèce intelligible soit de la même manière dans l'intelligence et dans l'objet. Loin de là, car tout ce qui est dans un sujet, y est selon le mode d'être du sujet. Aussi, la nature de l'intelligence étant tout autre que celle de l'objet, il est absolument nécessaire que le mode d'être de l'objet dans l'intelligence soit différent de celui qu'il possède en lui-même. Il faut, sans doute, que ce que je comprends soit dans l'objet, mais non de la même manière. Je puis donc percevoir l'universel sans le particulier, mais il ne suit pas de là que l'universel existe sans le particulier. Nous avons un exemple de cette distinction dans la connaissance sensible : je puis percevoir la couleur d'un fruit sans m'occuper de la saveur, cependant, *à parte rei*, l'une n'existe pas sans l'autre. De même, je puis considérer l'universel sans le particulier, mais, dans l'objet, ils existent simultanément. J'abstrais le premier du second en écartant de celui-ci les conditions individuantes.

Appliquons ces principes. J'ai évidemment l'idée universelle d'homme, car, si on me demande : qu'est-ce que l'homme? je réponds sans hésiter : c'est un animal raisonnable. En formulant cette définition, ai-je dans la pensée tel

homme en particulier, Pierre, Paul ou Jean? Non, je ne parle que de l'homme en général. Comment ai-je formé ce concept universel? J'ai constaté que tous les hommes donnaient des preuves évidentes d'animalité et de rationalité. Ces deux éléments se sont toujours rencontrés au milieu de la variété, presque infinie, des individus. Les individus, en effet, sont grands ou petits, laids ou beaux, forts ou faibles, làches ou magnanimes, intelligents ou niais, blancs ou noirs, etc., etc., mais, en tout et partout, je remarque la double manifestation de l'animal et de la nature raisonnable. Il m'est donc facile de comprendre que ce qui constitue l'essence, c'est-à-dire l'homme en général, est l'animalité et la raison, tandis que les qualités et les défauts que je viens d'énumérer, appartiennent aux individus, je puis donc dire : l'homme est un animal raisonnable. Ce concept est-il faux? Evidemment non, car n'est-il pas vrai de dire que l'homme est un animal raisonnable? Si je prétendais que cet homme que je conçois en général, *in abstracto*, existe dans la réalité tel qu'il est dans mon intelligence, c'est-à-dire qu'il y a quelque part l'homme universel, oh! alors je me tromperais grossièrement, car je donnerais une réalité objective à un concept abstrait. Mais je me garde bien de tomber dans cette erreur, car je sais que j'ai, au moyen de

l'abstraction, puisé l'universel dans le particulier, que l'universel existe dans le particulier, en ce sens que tous les hommes sont des animaux raisonnables et que, pour l'en extraire, il suffit de ne considérer que lui, en mettant de côté les qualités accidentelles des individus.

Ce concept n'est-il qu'un vain mot, comme le voudraient les *nominalistes* (1) ? ou une simple création de l'esprit, comme le disent les *conceptualistes* ? Mais alors il faudrait admettre, avec les premiers, que cette proposition : l'homme est un animal raisonnable, ne renferme que des sons modifiés par mes lèvres et vides de sens, et avec les seconds, que l'animalité et la raison n'ont aucune existence *à parte rei*. Non , le concept universel n'est pas un *flatus vocis*, une de ces paroles qui ne signifient rien, car la parole, et surtout une proposition complète, sont toujours la manifestation d'une idée ; il n'est pas davantage une création tout idéale, à laquelle ne correspond aucune réalité, car l'animal et la raison existent *à parte rei*.

Le génie de saint Thomas était trop lumineux pour tomber dans les erreurs des nominalistes, des conceptualistes ou des réalistes hétérodoxes. Comprendre, dit-il (2), suppose deux choses, l'ob-

(1) Le nominalisme est une des formes du matérialisme, car si l'idée n'est que le mot, où est l'élément spirituel de l'idée?
(2) I p., q. LXXXV, a. II, ad. 2.

jet compris et l'acte même de l'intelligence : de même, l'universel abstrait suppose la nature de l'objet et l'abstraction, ou l'universalité. L'objet compris, abstrait ou considéré comme universel, est donc dans le particulier, mais l'acte, par lequel on le comprend et on l'universalise, est dans l'intelligence. Un exemple, tiré de la sensation, fera comprendre cette distinction. L'œil voit la couleur d'un fruit, sans en percevoir l'odeur, si donc on demande où est la couleur, il est évident qu'elle n'est pas ailleurs que dans le fruit, mais l'acte, par lequel je la vois sans percevoir l'odeur, est le fait de l'œil, parce que l'image de la couleur est dans l'œil, et que la sensation produite par l'odeur ne peut pas se trouver dans le même organe. De même, l'humanité, que je comprends, n'est et ne peut être que dans tel ou tel homme en particulier, mais l'acte, par lequel je la considère sans ses conditions individuantes, c'est-à-dire l'abstraction d'où résulte l'universalité, est dans l'intelligence.

Les philosophes qui soutiennent que, pour saint Thomas, l'universel n'est pas *tiré* du singulier par le moyen de l'abstraction, sont donc bien loin, nous le verrons tout à l'heure, d'interpréter fidèlement la pensée du saint Docteur. Qu'on nous permette quelques citations encore, pour que la théorie thomiste des universaux soit à l'abri de tout malentendu.

L'universel peut s'entendre de deux manières, dit saint Thomas [1]. *Premièrement* dans l'objet auquel l'intelligence l'applique, parce qu'elle a trouvé en lui un élément qui lui permet de le lui attribuer, et, sous ce rapport, les universaux qui signifient la nature des choses, sont dits de l'objet même. Ainsi, par exemple, les universaux, animal et homme sont dits de cette substance, dont ils sont les prédicats, et, dans ce sens, l'universel n'est pas un en plusieurs, mais, au contraire, il se multiplie avec les sujets. *Secondement*, une nature est dite universelle quand on l'envisage précisément sous le rapport de l'universalité qu'on lui attribue, et, alors, en vertu de l'unité contenue dans le concept et obtenue par l'abstraction des diverses conditions matérielles, l'universel est un en plusieurs. Dans l'objet donc rien n'est commun à plusieurs, parce que tout ce qui s'y trouve est particulier et incommunicable, et l'universel est le résultat d'une opération de l'esprit, car c'est l'intelligence qui fait l'universalité dans les choses.

Saint Thomas ne s'est pas contenté de disséminer dans ses divers ouvrages la solution qu'il donne au problème des universaux, il leur a consacré des opuscules où il entre dans de grands détails, mais en restant toujours fidèle à son principe.

(1) De natura generis, c. v, opusc. XXXIX, édit. de Parme.

Les philosophes sont fort divisés sur la question des universaux, dit-il (1). Les Epicuriens qui faisaient consister le souverain bien dans la volupté et qui niaient la spiritualité et l'immortalité de l'âme, ont nié aussi l'universel. Cette opinion ne se réfute pas. D'autres ont admis, il est vrai, l'existence des universaux, mais ils se sont trompés dans les explications qu'ils en ont données. Les uns, Platon, par exemple, ont placé les universaux dans des formes séparées ; les autres ont dit qu'ils sont innés et qu'ils n'étaient pas le résultat de l'abstraction ; ceux-ci ont cru que les formes intellectuelles découlent en nous d'un intellect agent qui était, pour les uns, Dieu, pour les autres, toute autre intelligence. Ces diverses théories ont induit en erreur, sur les universaux, les philosophes qui, partant d'un principe faux, ne pouvaient arriver évidemment qu'à des conclusions erronées.

Aristote a toujours défendu la vraie doctrine en soutenant que l'intellect agent, qui élève les fantômes de la puissance à l'acte, est une faculté personnelle, et dans la question des universaux, il a constamment enseigné qu'il faut, pour ne pas se tromper, se placer au double point de vue objectif et subjectif.

(1) De universalibus, tractatus primus, opusc. L.

Autre, en effet, est l'universel dans les choses, et autre est l'universel dans l'intelligence. Dans le premier cas il est universel en puissance, dans le second, il l'est en acte, car c'est l'intelligence qui fait l'universel. L'objet est en lui-même individuel et particulier, il devient universel par l'acte de l'intelligence, le dégageant des conditions de *hic et nunc*.

Saint Thomas se demande ensuite quelle est, dans l'intelligence, la nature de ce concept universel : est-il universel ou singulier en lui-même ? Non, il n'est pas universel en lui-même, il ne l'est qu'en comparaison des objets multiples qu'il a ramenés à l'universalité. Il fait comprendre sa pensée par un exemple : Si nous supposons une statue représentant l'image exacte de plusieurs hommes, la statue sera une en soi et cependant multiple, pour ainsi dire, si on la compare aux divers individus dont elle est le type.

Les déclarations de saint Thomas ne permettent aucun doute sur la manière dont il comprend les universaux, car elles se résument dans cette proposition qu'il répète sans cesse : l'universel et le général sont tirés du particulier et du concret par abstraction.

CHAPITRE VI

Systèmes de Locke et de Condillac.

EN ASSIGNANT A L'ORIGINE DES IDÉES DEUX CAUSES TOTALES SÉPARÉES, LA SENSATION ET LES OPÉRATIONS DE L'AME, LOCKE PRÉPARE LES VOIES AU SENSUALISME DE CONDILLAC. — SA THÉORIE DÉSASTREUSE DU BIEN ET DU MAL. — CONDILLAC NE SE CONTENTE PAS D'ABSORBER DANS LA SENSATION LES OPÉRATIONS DE L'AME, IL FAIT DÉPENDRE DE LA SENSATION L'EXISTENCE MÊME DES FACULTÉS.

En exposant la théorie thomiste, nous avons signalé les différences essentielles qui la séparent du système de Locke : les deux philosophes, en effet, entendent d'une manière diamétralement opposée *la table rase*, le principe *Nihil est in intellectu* et le rôle de l'abstraction. En outre le saint Docteur reste toujours fidèle à

son principe, tandis que, à un certain moment, Locke l'abandonne.

Après avoir réfuté l'hypothèse des idées innées, Locke entreprend de nous « faire voir « d'où l'entendement peut tirer toutes les idées « qu'il a [1] ». A cette question, il répond par un seul mot : l'expérience. « C'est là, dit-il, le fonde- « ment de toutes nos connaissances, et c'est de là « qu'elles tirent leur première origine. Les obser- « vations que nous faisons sur les objets extérieurs « et sensibles ou sur les opérations intérieures « de notre âme, que nous apercevons et sur les- « quelles nous réfléchissons nous-mêmes, four- « nissent à notre esprit les matériaux de toutes « nos pensées (§ 3 et 4). »

La question n'est pas très nettement posée. Il s'agit, en effet, de savoir d'où viennent les idées, or, les opérations de l'âme, réfléchissant sur elle-même, nous disent, il est vrai, comment ont été formées les idées que nous avons déjà, mais elles ne nous enseignent pas d'où elles sont venues. C'est une nuance, si l'on veut, mais la netteté et la précision sont une des principales qualités du vrai philosophe. Locke dit, en outre, que les opérations de l'âme nous fournissent les *matériaux* de nos pensées, il ne dit pas assez, car ces opérations nous donnent la pensée elle-

(1) Essai sur l'entendement humain, l. II, ch. I.

même, et non les seuls matériaux pour élever l'édifice.

Locke assigne donc à nos idées une double origine, la sensation et les opérations de l'âme ; or, ces opérations de l'âme se réduisent, pour lui, à la *réflexion* (§ 4), et il ajoute : « L'entende-
« ment ne me paraît avoir absolument aucune
« idée qui ne lui vienne de ces deux sources...
« Les objets extérieurs fournissent à l'esprit les
« idées des qualités sensibles... et l'esprit fournit
« à l'entendement les idées de ses propres opé-
« rations. »

Locke commence à s'égarer. 1° Il met la réflexion là où saint Thomas a mis avec raison l'intellect agent. La réflexion, en effet, est la faculté qu'a l'âme de se replier sur elle-même pour observer et analyser les phénomènes internes ; son rôle n'est pas de former l'idée, il consiste à étudier l'idée déjà faite par abstraction. 2° Les objets, d'après Locke, ne fournissent à l'esprit que les idées des qualités sensibles : cette assertion est complètement fausse. Les objets et l'*abstraction* fournissent toutes les idées, celle de saveur comme celle de vrai, et, par cette restriction arbitraire, Locke abandonne déjà le principe *Nihil est in intellectu....* 3° Si l'entendement est, pour lui, la faculté de penser, sa définition de l'esprit laisse singulièrement à désirer : « Il consiste en quelque chose

« qui n'est pas tout à fait d'accord avec la vérité et « la raison[1]. » L'entendement sera bien à plaindre si ce qui lui fournit les idées de ses opérations n'est d'accord ni avec la vérité ni avec la raison. 4° Ces remarques n'ont qu'une importance relative à côté du reproche, autrement grave, qu'on a le droit d'adresser à Locke. Dans son système, en effet, la sensation et la réflexion sont, chacune dans leur sphère, cause *totale* de l'idée. Or, la conclusion qui se présente naturellement et que Condillac ne manquera pas de déduire est celle-ci : Si la sensation est cause totale de l'idée, à quoi bon les opérations de l'âme ? Je les supprime, puisque la sensation suffit. Locke aura beau expliquer que la réflexion est nécessaire pour rendre raison de certaines idées, Condillac répondra, et il sera logique : Là où il y a une cause totale, une autre est superflue, et si la sensation seule suffit à expliquer une idée, pourquoi ne les expliquerait-elle pas toutes ?

En séparant les deux éléments, dont saint Thomas a si bien démontré l'union nécessaire, la sensation et le travail de l'intellect agent, Locke a non seulement préparé les voies au sensualisme de Condillac, mais, en outre, il a

(1) L. II, ch. XI, § 2.

fourni à celui-ci les moyens d'arriver à le déduire logiquement.

Mais non, la sensation ne fournit aucune idée, elle ne fait que présenter l'image d'où l'intellect agent extrait l'idée.

Nous avons vu quel rôle important joue l'abtraction dans le système de saint Thomas. Elle n'est pour Locke qu'un fil conducteur à l'aide duquel nous nous retrouvons dans le dédale des mots qui expriment les idées : « Si chaque « idée particulière que nous recevons, dit-il, « devait être marquée par un terme distinct, le « nombre des mots serait infini. Pour prévenir « ce grand inconvénient l'Esprit rend générales « les idées particulières... c'est ce qu'on nomme « *abstraction* (1). »

L'abstraction n'est donc pas la condition *sine quâ non* de la généralisation des idées particulières, elle n'est pas une opération de l'intellect, elle n'est qu'un mot me rappelant une qualité commune à plusieurs objets. J'ai remarqué que la craie, la neige et le lait sont blancs (2) ; au lieu de m'embarrasser de trois mots qui surchargeraient ma mémoire, j'en forge un seul la *blancheur*, et l'abstraction n'est pas autre chose. Locke confond l'opération elle-même avec le

(1) L. II, ch. XI, § 9.

(2) Ce sont les exemples de Locke.

mot qui en exprime le résultat. La blancheur, en effet, n'est pas un mot que je choisis pour en éliminer d'autres, elle est une idée que je forme en abstrayant de leurs conditions particulières la craie, la neige et le lait et en ne gardant de ces trois objets que leur qualité commune : la blancheur.

Avec de pareils éléments, il est difficile ou plutôt impossible pour Locke de présenter un système acceptable sur l'origine des idées, car en séparant la sensation des opérations de l'âme et en faisant de l'une et de l'autre une cause totale de l'idée, il rend l'une ou l'autre inutile et il laisse le choix libre entre deux théories opposées : tout dans la sensation et tout par la sensation. La sensation ne compte pas, l'opération seule de l'âme est tout et explique tout. Il méconnaît absolument le rôle de l'abstraction sans laquelle l'origine des idées est complètement inexplicable.

Nous ne le suivrons pas dans son analyse des idées d'*espace*, de *temps*, d'*identité personnelle*, de *substance* et de *cause* : ce serait sortir de l'idéologie ; nous nous contenterons de discuter sa thèse particulièrement répréhensible du bien et du mal. D'après lui, le bien est le plaisir et le mal la douleur (1). C'est une théorie abjecte.

(1) L. II, ch. XX.

Un homme commet donc le mal toutes les fois que la douleur fond sur lui comme une proie et les plaintes, même résignées du malheur, seront les témoins accusateurs d'une âme plongée dans l'abîme du mal, tandis que les chants de joie du plaisir seront le glorieux rayonnement du bien. C'est le renversement de la morale. Que la douleur soit un mal physique, soit, mais il s'agit ici du mal moral et, pour qu'on n'en doute pas, Locke ajoute :

« Le bien et le mal ne sont, comme nous « l'avons montré ailleurs, que le plaisir ou la « douleur, ou bien ce qui est l'occasion ou la « cause du plaisir ou de la douleur que nous « sentons. Par conséquent, le bien et le mal « considérés moralement, ne sont autre chose que « la conformité ou l'opposition qui se trouve « entre nos actions volontaires et une certaine « loi : conformité et opposition qui nous « attire du bien ou du mal par la volonté « et la puissance du législateur : et ce bien « et ce mal qui n'est autre chose que le plaisir « et la douleur qui, par la détermination du « législateur, accompagnent l'observation ou la « violation de la loi ; c'est ce que nous appelons « *récompense* et punition [1]. »

Qu'est-ce donc que la loi ? C'est, dit Locke, la

(1) § 5.

volonté et la puissance du législateur. Mais si la volonté du législateur est perverse ou s'il abuse de sa puissance ? La récompense ou la punition ne pourront pas faire que mon acte soit bon ou mauvais ; elles me rendront heureux ou malheureux, mais elles ne font pas la moralité de mon action. Locke donne donc : 1° une fausse définition de la loi ; 2° il confond le bien et le mal avec le plaisir et le malheur.

Qu'est-ce que la loi? La loi, dit saint Thomas[1], est la règle et la mesure des actes humains. Elle est la règle en tant qu'elle les dirige dans la voie du bien, elle en est la mesure en tant qu'elle les maintient dans une proportion juste, les empêchant de dépasser une certaine limite. Or, la règle et la mesure des actes humains est la raison, car c'est elle qui en est le principe. Nous n'agissons comme homme, en effet, que lorsque nous émettons des actes raisonnables et que nous tendons vers un but proposé par la raison ; or, en tout ordre de choses, le principe est la règle et la mesure de ce qui est compris dans un genre particulier. L'unité, par exemple, principe du nombre, en est la règle et la mesure ; si, donc, la raison est le principe des actions humaines, la loi qui les règle et qui les mesure doit être, avant tout, un acte de

(1) Iª IIæ, q. XC, a. 1.

raison, sans cela elle n'a, à aucun titre, le pouvoir législatif; elle n'est plutôt que caprice et qu'injustice (1).

Locke énumère trois sortes de lois : 1° la loi de Dieu ; 2° la loi civile ; 3° la loi d'opinion ou de réputation.

« Il y a, premièrement, la loi divine, par où « j'entends cette loi que Dieu a prescrite aux « hommes pour régler leurs actions, soit qu'elle « leur ait été notifiée par la lumière de la nature « ou par voie de révélation. Je ne pense pas « qu'il y ait d'homme assez grossier pour nier « que Dieu ait donné une telle règle par laquelle « les hommes devraient se conduire. Il a droit « de le faire, puisque nous sommes ses créatures. « D'ailleurs sa bonté et sa sagesse le portent à « diriger nos actions vers ce qu'il y a de meil- « leur ; et il est puissant pour nous y engager par « des récompenses et des punitions d'un poids et « d'une durée infinis dans une autre vie ; car per- « sonne ne peut nous enlever de ses mains. C'est « la seule pierre de touche par où l'on peut juger « de la *rectitude morale*; et c'est en comparant « leurs actions à cette loi, que les hommes jugent « du plus grand bien ou du plus grand mal moral « qu'elles renferment; c'est-à-dire si, en qualité « de devoir ou de péché, elles peuvent leur pro-

(1) Ibid., ad. 3.

« curer du bonheur ou du malheur de la part « du Tout-Puissant [1]. »

Locke divise donc la loi divine en loi naturelle et en loi revélée, mais il ne les définit pas. La loi naturelle est cette lumière, reflet de la loi éternelle, qui nous fait discerner le bien du mal [2], et la loi révelée est l'ensemble des prescriptions positives contenues dans la révélation Mosaïque et dans les enseignements du Christ [3]. Locke porte une grave atteinte à la sainteté de la loi divine en faisant consister la rectitude morale de nos actions dans le bonheur ou le malheur qui peuvent résulter de son observance ou de son mépris. Non, ce n'est pas parce que le Tout-Puissant nous récompense ou nous punit que nos actions sont bonnes ou mauvaises, c'est, au contraire, parce qu'elles sont bonnes ou mauvaises en elles-mêmes qu'il nous rend heureux ou malheureux. La théorie de Locke réduit le bien ou le mal moral aux proportions mesquines de la crainte servile et d'un égoïsme étroit. Si nous ne faisons le bien *que* parce qu'il est récompensé, si nous n'évitons le mal *que* parce qu'il est puni, si le bien n'est que la récompense, si

(1) §§ 7 et 8

(2) Iª IIæ, q. XCI, a. 2.

(3) Ibid., qq. XCVIII et CVI.

le mal n'est que la punition, nous sommes des esclaves courbés sous la férule du maître, la vertu n'est qu'un calcul habile et le vice qu'un oubli du châtiment.

Le bien moral consiste dans la conformité d'un acte à la loi divine, que cette conformité soit récompensée ou non ; et le mal est la révolte de la volonté contre cette loi. A ce point de vue le mal suppose toujours la faute, or, il est si peu vrai que la faute et le châtiment ne soient qu'une seule et même chose que saint Thomas assigne entre eux une triple différence [1]. La faute est le mal de l'acte, la peine est le mal de l'agent ; la faute est volontaire, la peine répugne à la volonté, la faute est ce que nous faisons, la peine est ce que nous souffrons.

Après la loi divine Locke examine la loi civile : « La loi civile, dit-il, qui est établie par la « société pour diriger les actions de ceux qui en « font partie, est une autre règle, à laquelle les « hommes rapportent leurs actions pour juger « si elles sont criminelles ou non. Personne ne « méprise cette loi, car les peines et les récom- « penses qui lui donnent du poids sont toujours « prêtes et proportionnées à la puissance d'où « cette loi émane, c'est-à-dire à la force même

(1) De Malo, a. IV.

« de la société qui est engagée à défendre la vie, « la liberté et le bien de ceux qui vivent con- « formément à ces lois, et qui a le pouvoir d'ôter, « à ceux qui les violent, la vie, la liberté ou les « biens ; ce qui est le châtiment des offenses « commises contre cette loi (§ 9). »

Cela suppose une loi juste, car, si elle ne l'est pas, elle n'est plus une règle exacte de la moralité des actions humaines, et, dans ce cas, elle aura le pouvoir, mais non le droit de punir.

Il faut juger de la dignité d'une loi, dit saint Thomas [1], d'après le degré de justice qu'elle contient et la loi civile sera d'autant plus juste qu'elle sera plus conforme aux prescriptions de la loi naturelle ; ce n'est qu'à ces conditions qu'elle peut être la règle et la mesure des actes humains, qu'elle détermine leur moralité et non parce qu'elle est une arme aux mains de la puissance civile.

« Il y a, en troisième lieu, dit Locke (§ 10), la « loi d'opinion ou de réputation. On prétend et « on suppose par tout le monde que les mots de « *vertu* et de *vice* signifient des actions bonnes « ou mauvaises *de leur nature* [2], et tant qu'ils « sont réellement appliqués en ce sens, la vertu « s'accorde parfaitement avec la loi divine dont « je viens de parler ; et le vice est tout à fait la

(1) Iª IIæ, q. xcv, a. 2.

(2) Ces mots ne sont pas soulignés dans le texte.

« même chose que ce qui est contraire à cette « loi. Mais quelles que soient les prétentions des « hommes sur cet article, il est visible que ces « noms de *vertu* et de *vice*, considérés dans les « applications particulières qu'on en fait parmi « les diverses nations et les différentes sociétés « d'hommes répandus sur la terre, sont cons- « tamment et uniquement attribués à telles ou « telles actions qui, dans chaque pays, et dans « chaque société, sont réputées honorables ou « honteuses. Et il ne faut pas trouver étrange « que les hommes en usent ainsi, je veux dire « que par tout le monde ils donnent le nom de « vertu aux actions qui, parmi eux, sont jugées « dignes de louange, et qu'ils appellent vice tout « ce qui leur paraît digne de blâme. Car, autre- « ment, ils se condamneraient eux-mêmes, s'ils « jugeaient qu'une chose est bonne et juste sans « l'accompagner d'aucune marque d'estime, et « qu'une autre est mauvaise sans y attacher « aucune idée de blâme. Ainsi, la mesure de ce « qu'on appelle *vertu* et *vice* et qui passe pour « tel dans tout le monde, c'est cette approbation « ou ce mépris, cette estime ou ce blâme qui « s'établit par un secret et tacite consentement « en différentes sociétés et assemblées d'hommes, « par où différentes actions sont estimées ou « méprisées par eux, selon le jugement, les ma- « ximes et les coutumes de chaque lieu. »

Les contradictions de Locke sont flagrantes; quand il déclare d'abord que la vertu et le vice désignent des actions bonnes ou mauvaises *de leur nature,* il est dans le vrai, car la vertu est bonne en *soi,* le vice mauvais en *soi.* L'une est digne de louange, l'autre de blâme; mais ce n'est ni la louange ni le blâme qui font la vertu ou le vice, pas plus que la récompense ou le châtiment ne font qu'un acte soit bon ou mauvais. Locke se place au véritable point de vue quand il dit que la vertu est ce qui s'accorde avec la loi divine, et que le vice est ce qui lui est contraire. Pourquoi donc, quelques lignes plus bas, envisage-t-il la question sous un aspect tout différent, pour donner comme règle, non plus la loi divine, mais l'appréciation des hommes? Pourquoi dit-il que la vertu est ce qui est loué et le vice ce qui est blâmé? C'est le renversement complet de la morale. L'opinion deviendra notre seul et unique juge, le témoignage de la conscience et la soumission aux lois de l'éternelle justice ne seront rien auprès des louanges ou des blâmes distribués par des hommes si souvent passionnés, injustes et méchants. Nous sommes heureux de citer ici les paroles éloquentes et indignées de M. Cousin : La théorie de Locke « fait des courtisans, non « des hommes vertueux, » dit-il.

« La gloire est la couronne, non le fondement

« de la vertu. Le devoir ne se mesure pas à la « récompense. Sans doute, il est plus facile à « accomplir sur un théâtre aux applaudissements « de la foule, mais il ne décroît pas dans l'ombre, « il ne périt pas même dans l'ignominie ; là, « comme ailleurs, il reste identique à lui-même, « inviolable et obligatoire (1). »

Nous avons dit que Condillac a déduit une conséquence logique du système de Locke, en considérant la sensation comme cause unique de l'origine des idées.

Dès le premier chapitre de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, il confond la pensée avec la sensation : « Considérons, dit-il (§§ 3 et 4), « un homme au premier moment de son exis- « tence : son âme éprouve d'abord différentes « sensations, telles que la lumière, les couleurs, « la douleur, le plaisir, le mouvement, le repos : « voilà ses premières pensées. Suivons-le dans « les moments où il commence à réfléchir sur ce « que les sensations occasionnent en lui, et « nous le verrons se former des idées des diffé- « rentes opérations de son âme : telles qu'aper- « cevoir, imaginer, voilà ses secondes pensées. »

Les sensations de lumière, de couleur, de plaisir, de douleur sont donc des *pensées* ; de là à faire de la pensée une sensation transformée

(1) Philosophie de Locke, VIIIe leçon.

le pas est facile à franchir, le germe est semé, nous le verrons pleinement développé dans le *Traité des sensations*.

« C'est une chose bien évidente, dit-il, dans « le deuxième chapitre de l'Essai, que les idées « qu'on appelle *sensations* sont telles que, si « nous avions été privés des sens, nous n'au- « rions jamais pu les acquérir. Aussi aucun « philosophe n'a avancé qu'elles fussent innées, « c'eût été trop visiblement contredire l'expé- « rience. Mais ils ont prétendu qu'elles ne sont « pas des idées. » Ils ont eu grandement raison. La sensation est, en effet, cause partielle et occasionnelle de l'idée, et jamais il n'est permis de confondre la cause avec l'effet, encore moins la cause partielle. Les sens nous donnent la sensation de lumière, de chaleur, etc.; mais ils sont impuissants à en former l'idée, car l'idée suppose un sujet capable de s'élever au-dessus de la sensation. Si, en effet, je n'ai que la sensation, je ne puis être affecté que par telle chaleur, par telle lumière ; mais je m'arrête nécessairement au concret, car la sensation ne fournit pas autre chose. « Quand nous apercevons « de la lumière, des couleurs, de la solidité, dit « encore Condillac, ces sensations et autres « semblables sont plus que suffisantes pour « nous donner toutes les idées qu'on a commu- « nément des corps. » Ces sensations sont plus

que suffisantes pour nous donner l'*occasion* de former l'idée, oui ; pour nous transmettre l'idée totale et complète, non. Condillac a déjà donc oublié ce qu'il vient de dire au chapitre précédent, que « l'âme étant distincte et différente du « corps, celui-ci ne peut être que cause occa- « sionnelle. D'où il faut conclure que nos sens « ne sont qu'occasionnellement la source de nos « connaissances ».

Il l'oublie à tel point qu'il ne se contente pas d'absorber les opérations de l'âme dans la sensation, il va jusqu'à faire dépendre de celle-ci, non plus seulement l'exercice des facultés, mais encore leur existence même, car, d'après lui, la sensation engendre la faculté. On comprendra que nous soyons sans pitié pour une pareille doctrine.

« On peut distinguer, dit-il (1), les opérations « de l'âme en deux espèces, selon qu'on les « rapporte plus particulièrement à l'entendement « ou à la volonté. L'objet de cet essai indique « que je me propose de ne les considérer que « par le rapport qu'elles ont à l'entendement.

« Je ne me bornerai pas à en donner des « définitions : je vais essayer de les envisager « sous un point de vue plus lumineux qu'on a « encore fait. Il s'agit d'en développer les pro-

(1) Essai sur l'origine des Connaissances humaines, sect. II.

« grès et de voir comment elles s'engendrent « toutes d'une première qui n'est qu'une simple « perception. Cette seule recherche est plus « utile que toutes les règles des logiciens. En « effet, pourrait-on ignorer la manière de con- « duire les opérations de l'âme, si on en connais- « sait bien la génération ? »

Pourquoi Condillac ne veut-il pas définir les facultés ? Une définition ne nuit jamais ; il préfère les envisager sous un point de vue *plus lumineux qu'on n'a encore fait*. Il est d'une modestie charmante, et il va nous expliquer comment elles dérivent toutes d'une première. Quelle est cette opération, source de toutes les autres (1) ? C'est, dit-il, « la perception ou l'im- « pression occasionnée dans l'âme par l'action « des sens ; ainsi le premier et le moindre degré « de la connaissance, c'est d'apercevoir. »

Condillac confond l'impression qui se fait sur l'organe, avec la sensation, dont le sens est le principe, et avec la perception, qui ne réside que dans la faculté. Un objet frappe mon regard, il envoie des rayons dans mon œil, c'est l'impression ; l'impression et la faculté existent, la faculté la perçoit. Mais il est si peu vrai que la perception engendre la faculté, qu'elle la

(1) Condillac ne parle ici que des *opérations;* mais, dans sa pensée, il s'agit aussi des *facultés*. Nous le prouverons en faisant la critique du *Traité des Sensations*.

suppose nécessairement : comment, en effet, pourrai-je percevoir quoi que ce soit si je n'avais la puissance ou la faculté de produire des perceptions.

Il énumère les opérations qui, d'après lui, dérivent de la perception primitive ; ce sont : la conscience, l'attention, la réminiscence, l'imagination, la contemplation et la réflexion. Il est bien forcé de traiter de l'abstraction, et c'est là surtout que nous l'arrêtons pour lui démontrer la fausseté de son système.

« En distinguant ces idées, dit-il (1), on consi-
« dère quelquefois comme entièrement séparées
« de leur sujet les qualités qui lui sont le plus
« essentielles ; c'est ce qu'on appelle plus parti-
« culièrement *abstraire*. Les idées qui en
« résultent se nomment *générales*, parce qu'elles
« représentent les qualités qui conviennent à
« plusieurs choses différentes. Si, par exemple,
« ne faisant aucune attention à ce qui distingue
« l'homme de la bête, je réfléchis uniquement
« sur ce qu'il y a de commun entre l'un et
« l'autre, je fais une abstraction qui me donne
« l'idée générale d'animal. »

Cette idée générale ne peut pas être le résultat du travail de la sensation seule, car la

(1) Essai sur l'origine des Connaissances humaines, sect. II, ch. VI, § 57.

sensation ne représente que telle qualité inhérente à tel animal. Je vois, par exemple, un chien et un cheval : je constate que l'un est plus grand que l'autre, que celui-ci a une crinière, tandis que l'autre n'en a pas, etc., etc.; mais jamais, avec la sensation seule, je ne m'élèverai à la conception générale d'animal, car la sensation ne peut donner ce qu'elle n'a pas. Elle n'a que le particulier, par conséquent, je ne puis pas en tirer l'universel ; il faut donc admettre, outre la sensation, une faculté qui me permet d'abstraire, de l'objet de la sensation, les caractères communs à plusieurs individus et dont je forme l'idée générale. J'aurai beau transformer la sensation et la tourner dans tous les sens, elle ne franchira jamais la limite du particulier ; si donc je conçois l'universel, c'est en vertu d'une faculté qui n'est ni la sensation primitive ni la sensation transformée tant que l'on voudra. La présence d'une seule idée générale révèle, dans l'âme humaine, l'existence d'une faculté qui, partant de la sensation, s'élève à un point que la sensation ne saurait atteindre.

Dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac ne fait guère qu'énoncer le principe qu'il développe dans le *Traité des sensations*, à savoir : que la sensation est non-seulement le point de départ de nos connais-

sances, mais que la faculté elle-même dérive de la sensation, quant à son existence.

« Le principal objet de cet ouvrage, dit-il [1], « est de faire voir comment toutes nos connais- « sances et *toutes nos facultés* viennent des sens, « ou, pour parler plus exactement, des sen- « sations, car, dans le vrai, les sens ne sont que « cause occasionnelle. Ils ne sentent pas, c'est « l'âme seule qui sent à l'occasion des organes; « et c'est des sensations qui la modifient qu'elle « tire toutes ses connaissances et *toutes ses* « *facultés*. »

Cette doctrine est insoutenable pour plusieurs raisons : 1° Nous avons vu qu'il y a, dans l'âme, des opérations inexplicables avec la sensation toute seule. 2° Si l'âme sent, c'est évidemment parce qu'elle a la faculté de sentir : la sensation suppose donc la faculté, elle ne la fait pas. 3° Les facultés sont distinctes de l'essence de l'âme, mais elles en sont les propriétés nécessaires au point qu'il est impossible de concevoir l'âme totalement dépouillée de ses puissances. Qu'est-ce, en effet, qu'une âme raisonnable sans la faculté intellectuelle, et, si elle ne la tient pas de l'auteur de sa nature, comment la sensation pourra-t-elle la lui donner ? Dans sa guerre contre les idées innées Condillac est allé jus-

(1) Extrait raisonné du Traité des Sensations.

qu'à nier l'innéité des puissances ; c'est un excès qui tend à détruire l'âme elle-même. Nous n'avons aucune idée innée, mais les facultés inséparables de l'essence nous ont été données avec elle. Dire que la sensation produit la faculté, c'est dire, par exemple, que la sensation de la vue nous donne la faculté de voir.

« Il y a longtemps qu'on dit que toutes nos « connaissances sont originaires des sens, con- « tinue Condillac. Cependant les Péripatéticiens « étaient si éloignés de connaître cette vérité, « que malgré l'esprit que plusieurs d'entre eux « avaient en partage, ils ne l'ont jamais su « développer, et qu'après plusieurs siècles, c'était « encore une découverte à faire. »

Oui, il y a longtemps que l'on dit que nos connaissances tirent leur origine des sens et, quoi qu'en dise Condillac, les Péripatéticiens ont parfaitement développé cette maxime ; il n'y avait, sur ce point, aucune découverte à faire. Condillac en attribue le mérite à Locke, « car, « dit-il, il ne faut pas compter les autres philo- « sophes qui ont écrit sur le même sujet ». Si Condillac eût pris la peine de lire les ouvrages des autres philosophes qui ont écrit sur le même sujet, il aurait vu qu'ils sont dignes d'être comptés ; mais pour lui il n'y a pas de philosophes avant Locke, comme pour les Cartésiens

il n'y a pas de philosophes avant Descartes. Il restait à découvrir que les facultés tirent leur origine de la sensation : c'est à Condillac qu'en revient la gloire, et nous ne la lui envions pas, car c'est cette découverte qui a paralysé les qualités éminentes de l'écrivain et du philosophe.

On sait que Condillac imagine dans son *Traité des sensations* « une statue organisée intérieu-« rement comme nous, et animée d'un esprit « privé de toute espèce d'idées ». Il ouvre les uns après les autres les sens de sa statue, il décrit les sensations et les idées qui résulent de l'exercice des sens.

Que la statue animée soit privée de toute espèce d'idée, je l'accorde; mais qu'il soit « inu-« tile de supposer que l'âme tient immédiate-« ment de la nature toutes les facultés dont elle « est douée », c'est ce que nous n'admettrons jamais. Il va nous être facile de relever les contradictions que Condillac a entassées pour n'avoir pas reconnu l'innéité des facultés.

Le premier sens qui se réveille dans la statue est l'odorat. « A la première odeur, la capacité « de sentir de notre statue est tout entière à « l'impression qui se fait sur son organe. Voilà « ce qui s'appelle attention [1]. » La statue a donc la *capacité* de sentir, Condillac est bien

(1) Traité des Sensations, Ire partie, ch. II.

forcé de l'avouer, car autrement il ne pourrait pas dire que la statue sent. Qui lui a donc donné cette capacité? Ce n'est pas évidemment l'impression faite sur l'organe, car cette impression resterait stérile si la statue n'avait d'ailleurs la capacité de la recevoir. Condillac appelle cette impression « attention ». Nous ne voulons pas disputer sur les mots; cependant nous devons faire observer que l'attention est un état de l'esprit et non une opération de la sensibilité (1). Il dit ensuite que sous l'influence de cette impression la statue est dans une indifférence complète : si l'odeur est agréable, elle ne désire pas en prolonger la jouissance ; si elle est insupportable, elle ne désire pas en être délivrée. La raison de cette indifférence, c'est que la statue ne sait pas qu'elle peut être autrement qu'elle ne l'est au moment même de l'impression. L'hypothèse est inadmissible, car, que la statue sache ou non qu'elle peut changer, elle éprouvera nécessairement le désir d'être délivrée d'une impression désagréable.

Voici, d'après Condillac, la genèse de la mémoire : « L'odeur qu'elle (la statue) sent ne « lui échappe pas entièrement aussitôt que le

(1) « L'attention, dit Bossuet, est un état de consistance dans « l'esprit qui s'attache à considérer quelque chose. » (Logique, l. L, ch. v.) Et, d'ailleurs, l'attention des sens suppose celle de la volonté, car c'est la volonté qui les rend attentifs.

« corps odoriférant cesse d'agir sur son organe. « L'attention qu'elle lui a donnée la retient « encore, et il en reste une impression plus ou « moins forte suivant que l'attention a été elle- « même plus ou moins vive. Voilà la mémoire. »

Tout cela est de la pure fantaisie. Pourquoi, en effet, l'odeur n'échappe-t-elle pas entièrement quand le corps odoriférant a cessé d'agir ? Supprimez la cause, vous enlevez l'effet; l'odeur doit donc disparaître avec la cause qui la produit. L'attention, dit Condillac, la retient encore; mais où la retient-elle ? Ce n'est pas dans l'organe, puisque la cause qui est le corps odoriférant n'agit plus et que l'organe ne peut conserver l'impression que tant que la cause productrice influe sur lui ; ce n'est pas en elle-même, puisque, d'après Condillac, l'attention n'est que l'impression et, dès lors, l'attention perd son objet en même temps que l'impression. Si donc on n'admet pas une puissance capable de retenir le souvenir de l'impression, l'existence de ce souvenir est inexplicable. Il y a, en effet, une faculté qui conserve le souvenir ; mais cette faculté, loin d'être la sensation conservée, est, quant à son existence, indépendante d'elle.

Il est tellement nécessaire de reconnaître l'existence des facultés, que Condillac lui-même est obligé de l'avouer. Il dit, en effet, dans une note de ce chapitre, « qu'il y a en nous un prin-

« cipe de nos actions que nous sentons, mais « que nos ne pouvons définir : on l'appelle « force ». Qu'on l'appelle force, puissance ou faculté, peu importe, toujours est-il qu'on est obligé d'admettre un principe intrinsèque sans lequel l'agent n'opérera jamais.

Nous venons de voir que la mémoire ne peut pas être la sensation conservée ni transformée ; il en est de même de la faculté comparative et du jugement.

« Si, après avoir senti à plusieurs reprises une « rose et un œillet, elle (la statue) sent encore « une fois une rose, l'attention passive, qui se « fait par l'odorat, sera toute à l'odeur présente « de la rose, et l'attention active, qui se fait par « la mémoire, sera partagée entre le souvenir « qui reste des odeurs de rose et d'œillet. Or, « les manières d'être ne peuvent se partager la « capacité de sentir qu'elles ne se comparent : « car comparer n'est autre chose que donner en « même temps son attention à deux idées. Dès « qu'il y a comparaison, il y a jugement. » Condillac accorde à sa statue des opérations qu'elle est incapable d'émettre. Pour comparer, en effet, il faut avoir au moins deux sensations : l'une présente et l'autre passée ou toutes les deux passées, car il est impossible d'éprouver à la fois deux sensations différentes, affectant le même organe ; il faut donc que l'une ou que

toutes les deux soient passées. Mais si la mémoire n'est que la sensation transformée, il lui sera aussi impossible de garder le souvenir de deux odeurs qu'il est impossible à un organe d'être affecté au même moment par deux sensations différentes. La mémoire remplie de l'odeur de la rose ne peut pas recevoir l'odeur de l'œillet, ou si elle les reçoit, ces deux odeurs se détruiront l'une par l'autre ou elles se confondront dans une sensation unique : la comparaison est donc impossible. Condillac, il est vrai, parle de la mémoire et des autres facultés comme si elles existaient indépendamment de la sensation ; mais, ne l'oublions pas, il n'en a pas le droit, puisque le fond de son système est précisément de déduire les facultés de la sensation : il sort constamment de son hypothèse et il donne à sa statue des actes irréconciliables avec le système. On pourrait résumer en deux mots le *Traité des sensations :* la sensation suffit pour tout expliquer ; cependant expliquons tout comme si elle ne suffisait pas : c'est, en effet, sur cette contradiction que repose la théorie de Condillac.

CHAPITRE V

—

Systèmes des Idées innées.

D'APRÈS PLATON, L'ACQUISITION DES IDÉES N'EST QU'UN *souvenir*. — DESCARTES NE SAIT PAS S'IL Y A UNE OU PLUSIEURS IDÉES INNÉES OU SI C'EST SEULEMENT LA FACULTÉ. — POUR LEIBNITZ, LES IDÉES D'EXPÉRIENCES SONT SEULES ACQUISES, LES VÉRITÉS NÉCESSAIRES ET RATIONNELLES SONT INNÉES COMME LES VEINES DANS LE MARBRE. — ROSMINI. — RÉFLEXIONS GÉNÉRALES SUR CES DIVERS SYSTÈMES.

Si la théorie scolastique donne une solution satisfaisante au problème de l'origine des idées, il sera parfaitement inutile d'en chercher une autre ; or, avec la sensation et l'abstraction, il n'est pas une seule idée dont on ne puisse assigner l'origine : c'est ce que nous avons démontré au chapitre premier de ce livre. L'hypothèse des idées innées est donc inutile, d'abord ; j'ajoute qu'elle est fausse, car, si toutes les idées sont acquises, aucune n'est innée.

Examinons les preuves sur lesquelles les partisans des idées innées essayent d'appuyer leur hypothèse.

D'après Platon, les idées ne sont que le souvenir d'une science acquise dans une vie antérieure [1] : ce qu'on nomme chercher et apprendre n'est absolument que se ressouvenir, dit-il, dans le *Ménon* et dans le Phèdre : « Le propre « de l'homme est de comprendre le général, « c'est-à-dire ce qui, dans la diversité des sen- « sations, peut être compris sous une unité « rationnelle. Or c'est là le ressouvenir de ce « que notre âme a vu dans son voyage à la suite « de Dieu. »

La thèse de Platon est, de tous points, inacceptable. Elle suppose d'abord que, dans l'état présent, l'âme est impuissante à former une idée générale, ce qui est faux, car, avec l'abstraction, elle le peut parfaitement. Elle repose ensuite sur l'hypothèse tout à fait gratuite de la préexistence des âmes, car, enfin, personne ne se souvient d'avoir existé dans un autre monde, on ne perd pas souvenance d'une vie tout entière. Si nous avons oublié et notre science et notre vie tout entière, comment pouvons-nous affirmer l'une et l'autre ? Qui ne

(1) Voir la République, l. X; les Lois, l. X, surtout le Phédon, Phèdre, le Ménon et le Parménide.

récuserait pas le témoignage d'un homme attestant un fait qu'il déclare avoir oublié ? Le témoignage serait nul. Nous en disons autant du système de Platon (1).

Il est difficile de savoir quelle a été, sur cette question fondamentale, l'opinion de Descartes : sa pensée flotte indécise et elle va d'une extrémité à l'autre. Tantôt il semble n'admettre que l'innéité des facultés, plus loin il croit à l'innéité de la science totale, parfois il n'accorde ce privilège qu'à une idée seule, de sorte que, sans le calomnier, on peut affirmer qu'il n'a pas su à quoi s'en tenir.

D'abord, il accuse les partisans de l'axiome : *Nihil est intellectu...* de confondre l'imagination avec l'intelligence et il en fait ainsi des sensualistes : voici comment il s'exprime :

« Ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se « persuadent qu'il y a de la difficulté à le « connaître (Dieu) et même aussi à connaître « ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'é- « lèvent jamais leur esprit au delà des choses « sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés « à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui

(1) Nous avons dit ailleurs que, d'après Platon, le corps est à la fois la cause de la perte et de l'acquisition de la science.

« est une façon de penser particulière pour les « choses matérielles, que tout ce qui n'est pas « imaginable leur semble n'être pas intelligible. « Ce qui est assez manifeste de ce que même les « philosophes tiennent pour maxime, dans les « écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement « qui n'ait été premièrement dans les sens, où « toutes les fois il est certain que les idées de « Dieu et de l'âme n'ont jamais été ; et il me « semble que ceux qui veulent user de leur ima- « gination pour les comprendre font tout de « même que, si pour ouïr les sons ou sentir les « odeurs, ils se voulaient servir de leurs yeux : « sinon, qu'il y a encore cette différence, que le « sens de la vue ne nous assure pas moins de la « vérité de ces objets que font ceux de l'odorat « et de l'ouïe ; au lieu que ni notre imagination « ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer « d'aucune chose, si notre entendement n'in- « tervient (1). »

Descartes blâme ceux qui se figurent qu'il y a de la difficulté à connaître Dieu et l'âme. Mais si ces connaissances sont si faciles, pourquoi donc a-t-il employé toute la vigueur de son génie à prouver l'existence de Dieu et la nature de l'âme ? S'il n'y a pas de difficulté, il pourrait se contenter de dire : regardez votre âme, c'est

(1) Discours sur la Méthode, p. 163-64, édit. Cousin.

un livre ouvert, il suffit d'y jeter les yeux pour y lire sa spiritualité et l'existence de Dieu. Il sentait bien que cette méthode ne conduirait pas à de beaux résultats, voilà pourquoi il en a choisi une autre, avouant, par cela même, la difficulté qu'il y a à connaître Dieu et l'âme.

Il ajoute que cette prétendue difficulté vient de ce qu'on est accoutumé à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles. Nous répondons *qu'imaginer* n'est en rien une façon de penser, qu'il s'agisse des choses matérielles ou des choses purement intelligibles. L'imagination accompagne toujours la pensée, mais on doit se garder de la confondre avec elle. Elle accompagne la pensée, dans ce sens, qu'il nous est impossible de penser sans images, et que, bon gré, mal gré, notre idée apparaît toujours incarnée dans une image. Que nous pensions à Dieu, à l'ange ou à l'âme, l'imagination réclame toujours ses droits ; et les substances les plus spirituelles se présentent toujours à notre pensée sous une forme sensible, quand ce ne serait que celle des mots qui les expriment. Dans ce sens, Descartes était, comme tous les autres, accoutumé à ne rien considérer qu'en l'imaginant, car c'est une condition nécessaire, une loi inévitable de l'intelligence humaine. Cependant

l'imagination n'est pas la pensée : l'imagination, en effet, est une faculté sensible, la pensée est spirituelle ; l'imagination ne nous donne que la représentation d'un objet particulier, sensible, la pensée fait abstraction des circonstances individuantes pour former la notion, non plus de tel objet en particulier, de tel arbre, par exemple, mais de l'arbre en général. Mais, même alors, après le travail d'abstraction, les deux éléments qui constituent notre nature, l'élément sensible et l'élément intellectuel se retrouvent avec leurs caractères distinctifs : l'élément intellectuel, par l'idée d'arbre en général, l'élément sensible, par la nécessité où nous sommes de concevoir cette idée abstraite sous la forme d'un objet ayant des feuilles, un tronc et des racines. Par conséquent, ce ne sont pas seulement ceux qui blâment Descartes qui sont accoutumés à penser en imaginant, c'est tout le monde, dans le sens que nous venons d'expliquer.

Descartes ajoute que ce sont ceux qui ont pour maxime qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été dans les sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été.

Encore une fois, qui donc ose soutenir que *les idées* sont dans les sens ? Contre qui se bat Descartes ? Si c'est contre les scolastiques, nous

lui ferons observer qu'il leur prête gratuitement une erreur grossière dans laquelle ils ne sont jamais tombés. Les idées ne sont, et ne peuvent être, que dans l'intelligence ; l'intelligence seule est le siège des idées ; seulement, pour les former, l'intelligence a besoin du secours des sens qui lui en fournissent les matériaux. Mais faire dire aux scolastiques que les idées sont dans les sens, parce qu'ils reconnaissent qu'ils sont indispensables, c'est dire, par exemple, que l'architecte est dans les pierres de l'édifice parce que, sans ces matériaux, l'architecte eût été dans l'impossibilité de bâtir. Lorsque Descartes se moque de ceux qui veulent se servir de leur imagination pour comprendre Dieu et l'âme et qu'il les compare à un homme qui voudrait se servir de ses yeux pour sentir les odeurs, il commet une inexactitude qui n'est pas permise en philosophie. Pour comprendre, en effet, il faut deux choses : l'imagination et l'intelligence ; elles sont distinctes, mais, nous l'avons vu, l'une ne va pas sans l'autre, et il faut, de toute nécessité, se servir de l'imagination pour arriver à l'acte intellectuel. Descartes aurait raison, et sa comparaison serait juste, si nous n'admettions que l'imagination.

La doctrine de Descartes sur l'origine des idées est loin d'avoir la précision et la clarté

que réclame cet important problème de psychologie.

Il divise toutes les idées en trois classes : « les unes, dit-il [1], me semblent être nées « avec moi, les autres être étrangères et venir « du dehors, et les autres, être faites et inventées « par moi ».

Quelles sont pour Descartes les idées nées avec nous ? Il dit formellement dans le passage même que nous citons : « que j'ai la faculté « de concevoir ce que c'est qu'on nomme en « général une chose ou une vérité, ou une « pensée, il me semble que je ne tiens point « cela d'ailleurs de ma nature propre ». Il n'y a donc (si l'on s'en rapporte à ces paroles) que la faculté d'acquérir des idées qui soit née avec nous. Mais alors pourquoi Descartes dit-il à la ligne précédente qu'il y a des idées nées avec nous ? De deux choses l'une, nous avons, ou la faculté nue, ou la faculté avec les idées ; or on aura beau étudier les textes de Descartes, on ne saura jamais à laquelle de ces deux opinions il s'est arrêté.

Voici, par exemple, comment il s'exprime en répondant aux objections : « Lorsque je dis « que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle « est naturellement empreinte dans nos âmes,

(1) IIIe Médit., p. 268, édit. Cousin.

« je n'entends pas qu'elle se présente toujours « à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait « aucune ; mais j'entends seulement que nous « avons en nous-même la faculté de la pro- « duire (1). » Voilà qui est très clair, il est impossible de se méprendre sur l'opinion de Descartes : quand il parle d'idée innée, il entend seulement la faculté de les produire. Nous sommes complètement de son avis et de l'avis des Cartésiens qui interprètent ainsi la pensée du maître : « Il est certain, dit M. Cousin, « que l'entendement de tous les hommes est « gros en quelque sorte de jugements naturels, « et que l'on peut dire innés, en ce sens qu'ils « sont le développement primitif, universel et « nécessaire de l'entendement humain, lequel *est* « *inné à lui-même* et égal à lui-même dans tous « les hommes. C'est le sens reconnu et aujour- « d'hui incontesté de la théorie cartésienne des « idées innées (2). »

C'est fort bien ; mais nous ferons remarquer, d'abord : qu'il ne faut pas parler d'idées innées quand on ne les admet pas et que l'on ne recon- naît que la faculté, et, en second lieu, que si quelques paroles de Descartes autorisent l'inter- prétation aujourd'hui *reconnue* et *incontestée*, il

(1) Réponse à la Xe objection, p. 493, édit. Cousin.
(2) Philosophie de Locke, Xe leçon à la fin.

y a une foule de passages qui la contredisent. Qu'on en juge. Malgré sa déclaration professée dans la réponse à la Xe objection, Descartes admet positivement l'innéité de l'idée de Dieu.

« L'existence de Dieu est très évidemment « démontrée, dit-il. Il me reste seulement à « examiner de quelle façon j'ai acquis cette idée : « car je ne l'ai pas reçue par les sens, et jamais « elle ne s'est offerte à moi contre mon attente, « ainsi que font d'ordinaire les idées des choses « sensibles, lorsque ces choses se présentent ou « semblent se présenter aux organes extérieurs « des sens ; elle n'est pas aussi une pure produc- « tion ou fiction de mon esprit, car il n'est pas « en mon pouvoir d'y diminuer ni d'y ajouter « aucune chose ; et, par conséquent, il ne reste « plus autre chose à dire, sinon que cette idée « *est produite avec moi, dès lors que j'ai été créé,* « ainsi que l'idée de moi-même (1). »

Peut-on professer d'une manière plus claire, plus formelle, l'innéité de l'idée de Dieu ? Quand donc Descartes, pressé par les objections, avoue qu'il n'y a d'innée que la faculté d'acquérir des idées, celle de Dieu comme les autres, il se contredit évidemment et il sape la principale base de sa philosophie.

Descartes enseigne non seulement l'innéité de

(1) IIIe Méditation, p. 289.

l'idée de Dieu, mais il va plus loin et il affirme que la connaissance de tous les attributs divins est innée.

« Nous recevons encore cet avantage, dit-il [1], « en prouvant de cette sorte (par l'idée que « nous en avons) l'existence de Dieu, que nous « connaissons par le même moyen ce qu'il est, « autant que le permet la faiblesse de notre « nature. Car, faisant réflexion sur l'idée que « nous avons *naturellement* de lui, nous voyons « qu'il est éternel, tout connaissant, tout puis- « sant, source de toute bonté et vérité, créateur « de toutes choses, et qu'enfin il a en soi tout « ce en quoi nous pouvons reconnaître quelque « perfection infinie, ou bien qu'il n'est borné « d'aucune imperfection. »

Il n'y a donc pas jusqu'à l'idée de la création qui ne soit innée. Elle l'est si peu, que le mystère de la création, dans le temps, est presque aussi impénétrable que celui de la Trinité [2]. On peut prouver, il est vrai, que la créature vient de Dieu par création, car tout ce qui est participé tient l'être de ce qui est par essence [3] : mais, loin que cette vérité soit innée, c'est une conclusion péniblement déduite de raison-

(1) Les Principes de la Philosophie, I p., § 22.
(2) I p., q. XLVI, a. II.
(3) Ibid., q. XLIV, a. I.

nements métaphysiques. Mais cela ne suffit point pour concevoir dans sa pureté le dogme de la création ; il faut prouver, en outre, que la création a été faite dans le temps. Or, si l'on peut démontrer que la création n'est pas nécessairement éternelle (1), cependant les arguments allégués pour prouver que, de fait, la création date du temps ne sont pas concluants, et nous sommes obligés de recourir à la foi pour avoir une idée juste et vraie du Dieu Créateur (2). Descartes ne se doutait donc pas des difficultés qu'il soulevait lorsqu'il disait que l'idée du Dieu Créateur est innée.

Ce n'est pas tout : « Il y a, dit encore Descartes, « des notions d'elles-mêmes si claires, qu'on « les obscurcit en les voulant définir à la façon « de l'École, et qu'elles ne s'acquièrent point par « l'étude, *mais naissent avec nous* (3). » Quelles sont ces notions si claires qui naissent avec nous et qu'on obscurcit en voulant les définir ? Descartes avoue qu'il n'a pas *jugé qu'on en dût faire aucun dénombrement* (ibid.). La chose cependant en valait la peine, et Descartes n'eût pas dû esquiver une nomenclature aussi importante.

S'il n'a pas jugé à propos de nous dire dans

(1) Contra Gentes, l. II, c. XXXI.
(2) Ibid., l. II, c. XXXVIII.
(3) Les Principes de la Philosophie, 1 p., § 10.

les Principes de la philosophie quelles sont ces notions qui naissent avec nous, il le laisse soupçonner dans ses *Méditations*, où il n'est pas fort éloigné de l'opinion de Leibnitz, disant que toutes les données rationnelles sont innées. Voici ses paroles : « Je trouve en moi deux idées « du soleil toutes diverses : l'une tire son origine « des sens et doit être placée dans le genre de « celles que j'ai dites ci-dessus, venir du dehors, « par laquelle il me paraît extrêmement petit ; « l'autre est prise des raisons de l'astronomie, « c'est-à-dire de certaines raisons *nées avec* « *moi* (1).» Les notions astronomiques sont donc nées avec nous. Si Descartes veut dire que nous avons la faculté de les produire, à la bonne heure ; mais non, il affirme positivement qu'elles naissent toutes faites avec nous. Dans ce cas, notre prochaine argumentation contre Leibnitz, prétendant que les notions de l'arithmétique et de la géométrie sont innées, concluera aussi contre Descartes soutenant l'innéité de l'astronomie.

Dans plusieurs de ses lettres, Descartes soutient l'innéité de la faculté seule. Nous remarquons 1° que cette assertion contredit les passages qu'on vient de lire ; 2° que l'explication qu'il donne dans les mêmes lettres est étrangement embarrassée : « La nature a mis

(1) IIIe Méditation, p. 271.

« en nous une faculté par laquelle nous pouvons « connaître Dieu, dit-il ; mais je n'ai jamais « écrit ni pensé que de telles idées (celles de Dieu) « fussent actuelles, ou qu'elles fussent je ne sais « quelles *espèces* distinctes de la faculté même que « nous avons de penser ? Et même je dirai plus, « qu'il n'y a personne qui soit si éloigné que moi « de tout ce fatras d'entités scolastiques (1). » Les idées ne sont donc pas distinctes de la faculté ; or la faculté est innée, les idées le sont donc aussi puisqu'elles sont avec la faculté une seule et même chose, attendu qu'elles n'en sont pas distinctes. Peu importe de savoir si elles sont actuelles ou non, la question est de savoir si elles sont innées. Il nous paraît clair que Descartes ne sait guère à quoi s'en tenir, car s'il avoue parfois que la faculté seule est innée, il dit le contraire plus souvent encore.

C'est pour combattre les théories de Locke que Leibnitz composa, sous forme de dialogue, son important ouvrage qui a pour titre : Nouveaux Essais sur l'entendement humain. Sous le nom de Théophile, Leibnitz réfute le système de Locke présenté par l'interlocuteur Philalèthe.

— Philalèthe : « Quant à l'origine des idées, « je crois, avec cet auteur (Locke) et quantité « d'habiles gens, qu'il n'y en a point d'innées,

(1) V. Laromiguière, Leçons de philosophie, t. II, p. 267.

« non plus que de principes innés. Et, pour « réfuter l'erreur de ceux qui en admettent, il « suffit de montrer, comme il paraîtra dans la « suite, qu'on n'en a point besoin, et que les « hommes peuvent acquérir toutes leurs con- « naissances sans le secours d'aucune impres- « sion innée. »

— Théophile : « Vous savez, Philalèthe, que « je suis d'un autre sentiment depuis longtemps : « que j'ai toujours été comme je suis encore pour « l'idée innée de Dieu, que M. Descartes a « soutenue, et, par conséquent, pour d'autres « idées innées qui ne nous sauraient venir des « sens. Maintenant, je vais encore plus loin, « conformément au nouveau système, et je crois « même que toutes les pensées et actions de « notre âme viennent de son propre fonds, sans « pouvoir lui être données par les sens comme « vous allez le voir dans la suite..... Il y a des « idées et des principes qui ne nous viennent « point des sens, et que nous trouvons en nous « sans les former, quoique les sens nous donnent « occasion de nous en apercevoir..... Vous voyez « donc, Monsieur, que je n'accorde pas ce que « vous mettez en fait, que nous pouvons acquérir « toutes nos connaissances sans avoir besoin « d'impressions innées. Et la suite fera voir qui « de nous a raison (1). »

(1) Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, l. I, c. I, § 1.

Le débat s'engage sur les premiers principes. Ils ne sont pas innés, dit Philalèthe reproduisant l'argument de Locke, car, s'ils l'étaient, ils seraient connus de tous les hommes ; or il y en a qui les ignorent, donc....

Leibnitz répond avec raison 1° qu'il ne fonde pas la certitude de ces principes sur le consentement universel ; 2° que, d'ailleurs, ils ne sont, quant au fond, ignorés de personne. C'est la thèse que nous avons soutenue en réfutant le système de Locke sur les vérités éternelles. Il en conclut qu'ils sont innés « parce qu'on les reconnaît dès qu'on les a entendus ». Ce n'est pas une preuve. On ne peut, en effet, de la facilité avec laquelle nous acceptons les premiers principes, conclure qu'une chose, c'est que l'intelligence ne peut refuser son adhésion à une vérité évidente et en elle-même et relativement par rapport à nous. Pourquoi ? Parce que, de même que lorsque nous ouvrons les yeux, nous voyons nécessairement, de même lorsque la lumière intelligible frappe directement notre intelligence, il est impossible que le phénomène de la vision intellectuelle ne s'opère pas. Mais parce que nous voyons nécessairement en ouvrant les yeux, faut-il conclure que la lumière est innée dans notre œil ? Pas le moins du monde ; il faut dire seulement que notre œil a la faculté naturelle de voir.

Si les premiers principes sont innés, toutes les déductions qui en découlent logiquement le sont aussi. Leibnitz ne recule pas devant cette conséquence et il dit « que l'arithmétique « et toute la géométrie sont innées », et « qu'on « peut se former ces sciences dans son cabinet « et même à yeux clos, sans apprendre par la « vue ni même par l'attouchement les vérités « dont on a besoin. Il ajoute, il est vrai, qu'on « n'envisagerait pas les idées dont il s'agit, si « l'on n'avait ni rien vu ni touché. »

N'y a-t-il pas ici un malentendu. Leibnitz avoue que, si l'on n'avait rien vu ni touché (c'est-à-dire sans les sensations), on n'envisagerait jamais les idées qui sont l'objet de l'arithmétique et de la géométrie. S'il veut dire que la sensation est la condition *sine quâ non* du développement des facultés à l'aide desquelles nous élevons l'édifice des sciences, il a raison ; s'il veut dire que, sans la sensation, nous n'aurions jamais les idées de nombre et de figure nécessaires pour l'arithmétique et la géométrie, il a raison encore ; mais s'il prétend qu'il suffit de voir et de toucher pour devenir mathématicien ou géomètre, il se trompe évidemment. Combien y en a-t-il qui ont la vue excellente et le tact délicat et qui n'ont pas la moindre idée des quatre premières règles ou d'un théorème ? Cependant, si la théorie de

Leibnitz est vraie, si ces sciences sont innées, pourquoi tous les hommes ne les possèdent-ils pas ? Il dit qu'on « peut les tirer de son propre « fonds, quoique souvent ce ne soit pas une chose « aisée ». Mais pourquoi n'est-ce pas *une chose aisée* si ces sciences sont innées, c'est-à-dire si l'âme les possède aussi naturellement qu'elle existe ? La vraie raison de cette difficulté, c'est que nous ne possédons que la puissance de les acquérir [1].

Philalèthe objecte qu'il est étrange que l'âme ait toutes ces notions sans s'en douter.

Leibnitz répond que si quelques-unes demeurent inconnues pendant cette vie, l'âme en prendra conscience dans un monde meilleur. C'est possible, mais comme il s'agit de rechercher l'origine de nos connaissances actuelles sans se demander ce qu'il peut advenir au delà du tombeau, l'objection garde toute sa force.

En résumé, il n'y a d'acquis, d'après Leibnitz, que les vérités d'expérience, toutes les vérités nécessaires et rationnelles sont innées comme les veines du marbre dans le marbre. Si l'on n'admet pas cette conclusion, nous n'avons rien au-dessus des bêtes : la connaissance actuelle des vérités nécessaires, les démonstrations scientifiques, les raisons des faits, tout cela nous échappe.

(1) Elles sont *in potentia* et non *in actu*.

Oui, tout cela nous échapperait, en effet, si avec la sensation nous ne reconnaissions pas l'existence d'une faculté immatérielle qui a la puissance d'épurer la sensation et de s'élever, non pas avec elle (la sensation ne dépasse jamais une certaine limite), mais grâce à elle, jusqu'à la conception des vérités nécessaires, des démonstrations et des raisons des faits. Or nous soutenons qu'avec ces deux choses, la sensation et la puissance intellectuelle, on peut rendre compte de l'origine de toutes nos connaissances. Il est dès lors inutile de recourir à des systèmes qui supposent *innées* des notions qu'il est facile de reconnaître comme étant acquises.

S'agit-il d'assigner l'origine d'une connaissance nécessaire, comme, par exemple, la partie est plus petite que le tout ? Qu'est-il besoin de se réfugier dans l'innéité des premiers principes? Je vois un arbre, j'en prends une feuille, elle tient dans ma main ; il ne faut pas un raisonnement bien long pour voir que l'arbre tout entier n'y tiendrait pas, et pour être convaincu de la vérité de ce principe : la partie est plus petite que le tout. Je vois qu'il est impossible qu'il en soit autrement, c'est-à-dire que cette vérité est nécessaire, qu'il en a toujours été et qu'il en sera toujours ainsi, c'est-à-dire qu'elle est éternelle. A quoi bon recourir à l'innéité

pour constater la présence d'une vérité que mes sens et ma raison me font trouver si facilement?

Il en est de même des démonstrations et de la raison des faits.

Ma raison, avec sa puissance seule, n'est-elle pas capable de comprendre que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits et que tout effet a une cause ?

Leibnitz est naturellement partisan de l'innéité de l'idée de Dieu ; il en doute même si peu, qu'il se donne à peine le soin de le prouver : « Je crois, dit-il, que le devoir d'adorer Dieu « porte que, dans les occasions, on doit marquer « qu'on l'honore au delà de tout autre objet, et « que c'est une conséquence nécessaire de son « idée et de son existence, ce qui signifie chez « moi que cette vérité est innée [1]. »

Le devoir d'adorer Dieu est assurément une conséquence de l'idée de son existence ; mais reste à savoir si cette idée est acquise ou innée : toute la question est là. Je dois adorer Dieu, dit Leibnitz, donc l'idée de son existence est innée ; la conclusion n'est pas juste, car, que l'idée de Dieu soit acquise ou innée, le devoir sera le même et s'imposera avec la même force. Qu'il y ait ou non des peuples qui n'ont pas

(1) Loc. cit., c. III, § 7.

l'idée de Dieu, nous n'entrons pas dans cette discussion ; mais ce qu'il y a de certain, c'est que bien des peuples n'ont pas l'idée du vrai Dieu. Dieu est pour les uns le soleil, pour les autres le tonnerre, pour ceux-ci un fétiche ; or, si l'idée de Dieu était innée, c'est-à-dire si Dieu l'avait imprimée dans notre âme, nous aurions tous l'idée du vrai Dieu, car on ne peut pas supposer que Dieu ait gravé dans l'intelligence humaine une idée fausse. Elle est donc acquise par voie de raisonnement ; et, comme les uns raisonnent juste, les autres à faux, il suit que les uns ont de Dieu une notion exacte et les autres une idée erronée. Que tous les hommes aient l'idée d'un Etre plus grand qu'eux, nous n'avons pas la pensée de le nier ; mais ce n'est pas là l'idée de Dieu, car, nous le répétons, pour les uns, cet être plus grand est le soleil, pour les autres, un phénomène naturel quelconque.

Leibnitz combat ensuite (il y était obligé pour compléter son système) la célèbre théorie scolastique de la *tabula rasa* et il essaye de prouver qu'elle n'est qu'une abstraction.

« Cette *table rase* dont on parle tant, dit-il, « n'est, à mon avis, qu'une fiction que la nature « ne souffre point et qui n'est fondée que dans « les notions incomplètes des philosophes, comme

« le vide, les atomes et le repos ou absolu ou « respectif des deux parties d'un tout entre elles, ou « comme la matière première qu'on conçoit sans « aucune forme. Les choses uniformes et qui ne « renferment aucune variété ne sont jamais que « des abstractions, comme le temps, l'espace et « les autres êtres mathématiques...

« ... Ceux qui parlent tant de cette *table rase* « après lui avoir ôté les idées, ne sauraient dire « ce qui lui reste, comme les philosophes de « l'École, qui ne laissent rien à leur matière pre- « mière. On me répondra peut-être que cette « *table rase* des philosophes veut dire que l'âme « n'a naturellement et originairement que des fa- « cultés nues. Mais les facultés sans quelque acte, « en un mot, les pures puissances de l'École ne « sont aussi que des fictions que la nature ne « connaît point et qu'on n'obtient qu'en faisant « des abstractions (1). »

Faisons remarquer d'abord que l'âme *table rase* n'est, d'après l'école, en puissance que relativement à un acte ultérieur, mais non quant à son existence. Elle est une véritable entité, elle existe réellement, son essence et ses facultés ne sont donc pas des abstractions.

Mais l'objection de Leibnitz porte sur ceci : qu'une puissance qui n'est pas en acte n'est

(1) Loc. cit., l. II, c. I, § 2.

nécessairement qu'une abstraction, car il est tout à fait impossible de concevoir une faculté qui n'agit pas.

Les raisonnement qui nous ont servi à prouver que l'essence de l'âme est distincte de ses facultés renversent aussi la thèse de Leibnitz ; car de même qu'il est impossible que les facultés de l'âme soient son essence, de même aussi il est impossible que l'acte d'une puissance soit son essence ; on peut dès lors parfaitement concevoir l'un sans l'autre.

En effet, si l'acte était l'essence de la faculté, celle-ci agirait toujours, elle serait en acte dès le premier moment de son existence et elle ne pourrait jamais passer de la puissance à l'acte ; or toutes ces propositions sont fausses, donc... Il faut prouver la mineure. La faculté n'agit pas toujours. Nous acquérons des connaissances, c'est un fait d'expérience que personne ne peut contester ; si nous les acquérons, nous ne les possédions donc pas auparavant ; si nous ne les possédions pas, notre âme passe donc de la puissance de les acquérir à l'acte de la possession. L'acquisition des connaissances est donc inexplicable avec l'hypothèse qui soutient que l'intelligence est toujours en acte. Non, disent nos adversaires, il n'est pas difficile d'expliquer la connaissance, car ce sont les sensations qui découvrent les connaissances infuses comme le

ciseau d'un sculpteur fait apparaître les veines du marbre. C'est très bien, mais alors comment se fait-il que tous les hommes ayant les mêmes sensations, tous en effet sont doués des mêmes sens, comment, dis-je, se fait-il que les connaissances soient si variées ? Si nous supposons deux sculpteurs ayant les mêmes instruments, deux blocs de marbre renfermant les mêmes veines et une égale aptitude à les découvrir, ils arriveront nécessairement à des résultats identiques. Or, tous les hommes ont les mêmes instruments, c'est-à-dire les mêmes sens ; le même bloc de marbre, c'est-à-dire la même âme ; une égale aptitude, car, d'un côté, les sens ont pour rôle de dégager et de faire apparaître les idées innées ; de l'autre, l'âme doit avoir le besoin de les manifester, car si elles restaient toujours ensevelies dans l'ombre, à quoi serviraient-elles ? Tous les hommes, d'après l'hypothèse que nous combattons, devraient donc avoir les mêmes connaissances. Or l'expérience contredit cette conclusion ; donc la thèse est fausse.

La variété des connaissances ne peut donc s'expliquer que par le plus ou moins de développement des facultés et par la diversité de la direction qu'on leur imprime ; or les facultés ne se développent que par la répétition des actes. Si elles avaient un acte essentiel et permanent,

elles auraient par cela même un développement égal, ce qui est faux.

Il faut donc conclure de la variété des connaissances et de la diversité du développement intellectuel, que la puissance n'est pas nécessairement en acte et que, par conséquent, une faculté sans acte n'est pas, comme le voudrait Leibnitz, une pure abstraction.

Rappelons, en outre, que nous avons prouvé par des raisons invincibles que c'est en Dieu seul que l'être et l'opération se confondent ; mais qu'en toute créature, ce sont deux choses distinctes ; par conséquent, nous devons dire en vertu des mêmes principes que *l'être* de la faculté se distingue de son opération.

Du reste, Leibnitz a-t-il bien compris le système scolastique ou plutôt, préoccupé par sa théorie des idées innées, n'en donne-t-il pas une interprétation fausse ? « Le moyen, dit-il, que « l'expérience et les sens puissent donner des idées (1) ? Mais qui donc parmi les scolastiques a prétendu que l'expérience et les sens *donnent* les idées ? *Nemo dat quod non habet* ; or, comme l'expérience et les sens *n'ont* pas les idées, ils ne peuvent pas les donner. Leibnitz a l'air de supposer que, d'après les scolastiques, les sens sont la cause totale des idées et que l'âme, comme une cire inerte, se contente de recevoir

(1) Loc. cit.

les impressions ; aussi il ajoute : « L'âme a-t-elle « des fenêtres ? ressemble-t-elle à des tablettes ? « est-elle comme la cire ? Il est visible que « tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la « rendent corporelle au fond. » C'est évident; si c'est là l'idée que les scolastiques ont de la nature de l'âme, elle n'est, d'après eux, qu'une substance corporelle. Il n'en est rien, avons-nous besoin de le dire ? et, dans le problème de l'origine des idées, la spiritualité de l'âme n'est pas en question. Ce qui nous fait penser que Leibnitz croyait sérieusement que tel était le système scolastique, c'est qu'il dit encore : « On m'opposera cet axiome reçu « parmi les « philosophes » qu'il n'est rien dans l'âme qui « ne vienne des sens : mais il faut excepter « l'âme même et ses affections : *Nihil est in « intellectu quod non fuerit in sensu; excipe, « nisi ipse intellectus.* » Le scrupule de Leibnitz est hors de raison, car les scolastiques, qui font de cet axiome la base de leur idéologie, sont autant que qui que ce soit partisans déclarés de la spiritualité de l'âme. Ils disent seulement que l'âme, substance spirituelle, a besoin des sensations comme condition *sine quâ non* du développement de ses facultés et que les sens sont le moyen indispensable et nécessaire pour l'acquisition des idées : « L'âme, dit encore « Leibnitz, renferme l'être, la substance, l'un,

« le même, la cause, la perception, le raisonne-« ment, et quantité d'autres notions que les sens « ne sauraient donner. » Les sens ne sauraient donner l'idée 'ètre, de cause, de substance, etc..., distinguo : comme cause totale *Concedo*, comme cause occasionnelle *Nego*. Si nous n'avions que les sens, nous ne pourrions acquérir aucune des notions dont parle Leibnitz, c'est évident, car elles supposent l'intelligence; mais avec les sens et l'intelligence, nous nous élevons à des conceptions rationnelles, sans qu'il soit besoin, pour expliquer leur origine, de recourir à l'hypothèse fausse des idées innées.

La pensée fondamentale du système Rosminien sur la question qui nous occupe, c'est l'innéité de l'idée d'être. D'après Rosmini, cette idée est nécessairement antérieure à toute opération intellectuelle, par conséquent, elle est innée : nous allons exposer sommairement la suite de ses déductions.

« L'homme possède des connaissances, dit « Rosmini (1), il pense à différentes choses, en « un mot, il a des idées. Je ne cherche pas ici « ce que c'est que les idées. Quoi qu'elles soient, « je demande : D'où proviennent-elles ? En « vertu de quelle cause se trouvent-elles dans « l'esprit humain ? »

(1) Nouvel Essai sur l'origine des idées, sect. II.

Rosmini n'admet que deux causes : l'abstraction et le jugement. Il s'efforce de démontrer que l'un et l'autre supposent des notions générales, que, par conséquent, ils ne les forment pas, et qu'elles sont donc innées.

« Par l'abstraction, dit-il, nous pouvons faire « sortir une idée générale d'une idée particulière : « il suffit pour cela que notre esprit exécute sur « cette idée les opérations suivantes : Il faut, « 1° qu'il la décompose dans les deux éléments « qui la constituent , c'est-à-dire un élément « commun et un élément propre et individuel. « 2° Il faut qu'il fasse l'abandon de l'élément « propre. 3° Il faut qu'il fixe son attention uni« quement sur l'élément commun, car cet élé« ment contient précisément les idées générales « que nous cherchons.

« Or, on doit remarquer, 1° que ces trois « opérations de notre esprit, exécutées sur une « idée particulière, ont pour objet une idée qui « est déjà en nous, quelle que soit la cause qui « l'y ait produite ; 2° qu'elles n'ont abouti consé« quemment qu'à observer le caractère commun « ou l'idée commune, seule et isolée, mais « qu'elles ne l'ont pas fait exister et ne l'ont pas « engendrée dans notre esprit.

« Mais pour découvrir l'idée commune et « générale que l'on dit être renfermée dans nos « idées particulières, il faut supposer qu'elle est

« déjà contenue dans ces idées particulières :
« autrement nous ne pourrions pas l'y découvrir
« ni arrêter notre attention sur elle, puisqu'elle
« n'y serait pas.

« La voie d'abstraction ne saurait donc expli-
« quer la manière dont nous formons les idées
« communes et générales, malgré ce qu'ont cru
« à cet égard certaines écoles de philosophie. »

Rosmini ne reconnaît donc pas à l'abstraction la puissance d'engendrer les idées générales, parce que les trois opérations qui constituent l'abstraction ont pour objet *une idée qui est déjà en nous*. C'est ce qu'il faudrait démontrer. Malheureusement pour le système de Rosmini, cette démonstration est impossible.

L'abstraction, en effet, ne suppose nullement une *idée déjà en nous* puisqu'elle la produit ; et cette idée lui est postérieure et non antérieure, comme le voudrait Rosmini. Il suffit de suivre attentivement le mécanisme de l'abstraction pour se convaincre de la vérité de notre thèse [1].

Lorsque je vois un objet, un arbre, par exemple, qui m'empêche de le dépouiller de ses conditions individuelles, c'est-à-dire de ne considérer ni tel arbre en particulier, ni telles circonstances de lieu et de temps, et de n'envisager que l'arbre en général pour former une

(1) Nous revenons souvent sur ces notions, qui sont comme l'âme de l'idéologie scolastique.

notion universelle ? L'esprit humain n'a-t-il pas cette puissance et est-il nécessaire que l'idée générale soit déjà en nous ? Évidemment non, car de deux choses l'une : ou bien on nie la puissance d'abstraction et alors on conteste un fait indéniable, car tout le monde a expérimenté en soi la puissance abstractive ; ou bien il faut accorder qu'il est inutile d'admettre une idée antérieure à l'abstraction. Poûr faire passer son système, Rosmini est donc obligé de nier la faculté d'abstraire, c'est-à-dire de repousser l'évidence d'un fait psychologique reconnu de tous.

Quand il prétend que « pour découvrir l'idée « commune et générale que l'on dit être ren- « fermée dans nos idées particulières, il faut « supposer qu'elle est déjà contenue dans ces « idées particulières, autrement nous ne pourrions « jamais l'y découvrir ni arrêter notre attention « sur elle puisqu'elle n'y serait pas, » il commet une équivoque facile à dissiper. L'idée générale d'arbre est contenue dans l'idée de tel arbre, dans ce sens que celle-ci me sert de point de départ pour former celle-là au moyen de l'abstraction ; mais elle n'y est pas en tant qu'idée générale : c'est seulement dans l'esprit qu'elle revêt cette dernière forme. Je ne prends pas l'idée générale *ut sic* dans l'idée particulière,

mais je me sers de l'idée particulière pour former l'idée générale.

D'après Rosmini, *le jugement* suppose, comme l'abstraction, une idée plus générale antérieure.

« Quand nous formons un jugement, dit-il, « il faut que nous possédions déjà dans notre « esprit des notions générales. »

Il est clair que je ne puis pas dire : Cet homme est sage, cette page est blanche [1], si je n'ai pas les idées générales de sagesse et de blancheur ; mais la question est de savoir d'où elles viennent. Nous répondons avec saint Thomas qu'elles ont une double origine, la sensation et l'abstraction. Mais plus loin que l'idée de blancheur, il y a une idée plus générale encore : avant d'être blanche la page *est*, il y a donc l'idée d'être avant l'idée de tel mode d'être. D'où vient-elle ? Est-elle innée ? Pourquoi le serait-elle ? La page elle-même ne suffit-elle pas pour m'en fournir les éléments ?

Rosmini devrait donc prouver 1° que les notions générales qui précèdent le jugement ne peuvent pas être acquises ; 2° que la notion la plus générale de toutes, l'idée d'être, est dans les mêmes conditions que les premières. Or, nous venons de le voir, l'abstraction suffit pour expliquer son origine, il est inutile, par conséquent, d'admettre son innéité.

(1) Ce sont les exemples de Rosmini.

Quand donc Rosmini conclut en disant que l'abstraction et le jugement supposent la présence d'une idée générale antérieure, que cette idée est l'idée d'être et qu'elle est innée, il nous demande d'accepter un système que son autorité, quelque grande qu'elle soit, ne suffit pas pour nous faire adopter (1).

Terminons cette discussion sur les idées innées par des considérations qui s'appliquent d'une manière générale aux quatre systèmes que nous venons de réfuter.

1° Tous les philosophes qui admettent les idées innées méconnaissent la nature humaine. L'homme n'est ni un ange, ni un animal, il est à la fois l'un et l'autre, et la seule définition vraie est celle-ci : L'homme est un animal raisonnable. Nous sommes doués de toutes les qualités des natures intellectuelles ; mais nous avons aussi les privilèges et les inconvénients de la vie sensible et animale. Tant que l'on n'acceptera pas ce fait indéniable, tant qu'on ne voudra pas prendre la nature humaine telle qu'elle est, on s'exposera inévitablement à

(1) Pour une étude plus détaillée du système de Rosmini, voir Sanseverino : Éléments de philosophie chrétienne, t. I, c. VII, a. 2, n° 490.

adopter des opinions philosophiques incomplètes et fausses. C'est ce qui est arrivé aux partisans des idées innées. Si leur système est vrai, l'homme doit émettre l'acte intellectuel à la manière de l'Ange, c'est-à-dire d'une façon absolument immatérielle ou à peu près. Or cela est faux. D'après le principe incontestable : *Actio sequitur esse*, nous devons retrouver dans l'acte intellectuel les deux éléments qui composent la nature humaine : l'élément spirituel et l'élément corporel. Ils sont tellement unis, tellement inséparables dans cette vie, qu'ils forment une seule substance parfaitement *une* et qui s'appelle : l'homme.

L'union de l'âme et du corps, dit saint Bonaventure (1), constitue une troisième substance essentiellement une et qui, par cela même, doit posséder une opération propre ; or cette opération n'est pas seulement la vie, le sentiment, le mouvement, elle est aussi l'intelligence et le raisonnement. En vertu de son union avec le corps, l'âme dépend de celui-ci, non seulement pour les actes de la vie sensible, mais encore, d'une certaine manière, pour ceux de la vie intellectuelle, *sed longe aliter et aliter*. La vie végétative et la vie sensible dépendent du corps, au point que leurs actes ne peuvent s'exercer

(1) In II sent, dist. XXV, p. II, a. 1, q. vi : Conclusio.

que par lui et que par un organe corporel ; et l'on peut dire en toute vérité : l'œil voit, car l'âme communique au corps la vie sensible. Il n'en est pas de même de la vie intellectuelle et de ses actes. Si, en effet, l'âme sent par le corps, on ne peut pas dire qu'elle comprend par le corps, car deux choses sont nécessaires pour la sensation et pour l'intellection : l'impression et le jugement qu'on porte sur elle. Or, dans la sensation, l'impression est reçue par le corps et le jugement part de la force intime, tandis que dans l'intellection ces deux choses ont pour patient et agent la puissance intellectuelle, c'est-à-dire l'intellect possible et l'intellect agent. Voilà pourquoi l'âme n'est pas tellement enchaînée à la matière qu'elle ne puisse avoir sans elle son opération propre ; mais *tant qu'elle est unie au corps*, elle ne peut rien comprendre sans son concours. C'est ce qui explique pourquoi les lésions organiques ont si souvent un contre-coup dans les opérations intellectuelles dont elles troublent l'harmonie et la régularité.

Il résulte de cette exposition de saint Bonaventure que, dans cette vie, l'âme ne peut émettre aucun acte d'intellection pure, parce que le côté sensible qui fait essentiellement partie de la nature humaine s'y trouve toujours et nécessairement mêlé. Les systèmes philosophiques qui le suppriment tronquent donc et méconnaissent

la nature humaine : c'est ce que font les partisans des idées innées.

Si nous supposons, en effet, que l'intelligence reçoit au moment de sa création une ou plusieurs idées, elle n'a nullement besoin pour les acquérir (puisqu'elle les a déjà) ni du corps ni des sensations, et, par conséquent, ces idées innées sont un acte d'intellection pure. Cette conclusion est contraire à l'expérience et à la condition présente de l'intelligence humaine. Notre intelligence produit, il est vrai, l'acte intellectuel, sans organe corporel ; mais elle est unie à des facultés qui en préparent les matériaux et qui n'exercent leur acte que par le moyen d'un organe. Il faut donc, de toute nécessité, que la sensation entre pour quelque chose dans l'acte de l'intelligence, et tout système qui a la prétention de l'écarter est évidemment faux.

Nous savons, en outre, que si les puissances intellectuelles sont supérieures aux facultés sensibles, cependant celles-ci précèdent celles-là dans l'ordre chronologique, c'est-à-dire qu'il faut vivre avant de sentir, et sentir avant de comprendre ; d'où il suit qu'on ne comprend jamais avant d'avoir éprouvé une sensation, car, de même que les puissances vitales préparent le corps, de même les puissances sensibles préparent l'acte intellectuel (1). C'est ainsi qu'il est

(1) I p., q. LXXVII, a. 4.

absolument vrai de dire que rien n'est dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens.

2° Si le système des idées innées était vrai, l'intelligence serait toujours en acte et jamais en puissance relativement à ces idées nées avec elle. Elle ne serait pas en puissance, puisqu'elle les aurait en acte, et comme d'ailleurs ces idées seraient innées, l'intelligence ne serait donc jamais en puissance *simpliciter*. Or nous allons prouver que l'intelligence est originairement en puissance *respectu omnium intelligibilium*. Donc le système des idées innées doit être repoussé.

La notion de la potentialité de l'intelligence est un des principes fondamentaux de la psychologie et de l'idéologie scolastiques. Saint Thomas y revient en cent endroits de ses ouvrages et pour lui elle ne fait aucun doute (1). Il importe donc de la mettre dans tout son jour.

Essayons, dit saint Thomas (2), de nous faire une idée juste de la nature de l'intelligence, et pour y parvenir élevons-nous du plus connu au moins connu ; commençons donc par étudier les sens.

On voit combien cette marche est prudente et rationnelle : nous ne pouvons pas, en effet,

(1) I p., q. LIV, a. 4 ; — q. LXXIX, a. 2. — Opusc. XII etXI, édit. de Parme. — III de Animâ, lect. IX. — De Animâ. q. unica, a. 7.

(1) De spiritualibus creaturis, a. 9.

arriver du premier coup à la connaissance de l'intelligence, qui est une substance spirituelle ; nous sommes obligés d'avancer peu à peu et de partir de ce qui est plus à notre portée pour nous élever ensuite à ce qui est supérieur. Or les sens sont évidemment plus faciles à connaître que l'intelligence.

Si nous examinons les sens, ajoute-t-il, nous constatons tout de suite qu'ils sont tantôt en puissance et tantôt en acte ; il faut donc reconnaître en nous une faculté sensitive qui nous rend capables de sentir. Cette faculté doit être nécessairement en puissance par rapport aux espèces sensibles et n'en posséder aucune en acte dans son essence, car s'il en était autrement nous éprouverions d'une manière actuelle toutes les sensations dont nous sommes capables, ce qui est évidemment faux.

Ce que nous venons de dire des sens s'applique exactement à l'intelligence : quelquefois nous comprenons actuellement, nous faisons *hìc et nunc* acte d'intelligence, quelquefois nous n'avons que la puissance. Il faut donc admettre en nous la faculté de passer de la puissance à l'acte intellectuel. Cette faculté doit être absolument nue et ne peut avoir en elle-même aucun acte de connaissance, puisqu'elle est en puissance à l'égard de toute chose : nous pouvons, en effet, comprendre tout.

Si, en effet, la puissance a un acte essentiel, c'est-à-dire s'il y a des idées innées quelles qu'elles soient, tous les actes ultérieurs ne seront que le développement de l'acte primitif. Si cet acte est, par exemple, l'idée de Dieu, l'idée de Dieu sera la forme de toutes nos autres connaissances, et nous ne connaîtrons rien en dehors : nous avons démontré par raisonnement la fausseté de cette conclusion; un exemple suffira ici pour en faire justice. Si nous avions dans la faculté visive la couleur bleue innée, nous verrions tout en bleu, ce qui est faux. De même donc qu'il est nécessaire pour expliquer la variété des actes de vision que la faculté n'ait aucune couleur innée ; de même la faculté intellectuelle doit être dépouillée de tout acte inné, c'est-à-dire qu'elle doit être, *dans son acte premier*, une pure puissance.

Telle est l'explication de la potentialité de l'intelligence comme la comprennent les scolastiques et telle qu'elle est en réalité. On connaît maintenant le sens de ce principe qui revient si souvent de l'idéologie scolastique : *Intellectus est prius in potentia, posterius in actu.*

Dans un autre de ses ouvrages [1], saint Thomas d'Aquin prouve la même thèse en se plaçant à un autre point de vue.

(1) De Anima, q. unica, a. 7, c.

Si nous avons des idées innées, nous comprenons à la manière des Anges ; si nous comprenons à la manière des Anges, nous ne sommes avec eux qu'une seule et même chose, non seulement spécifiquement, mais encore numériquement, ce qui est faux ; donc..... Nous allons démontrer ces diverses propositions.

Si nous avons des idées innées, nous comprenons à la manière des Anges. L'intelligence angélique, en effet, n'est jamais en puissance ; car elle contemple toujours le Verbe de Dieu et tout ce qu'elle voit, en Lui (1). De même, l'intelligence humaine, si elle a des idées innées, sera toujours en acte par rapport à elles ; l'intelligence angélique et l'intelligence humaine appartiendront donc à la même espèce, car elles émettront un acte de la même nature dont l'objet seul sera différent. Mais il ne faut pas s'en tenir là ; on est obligé de pousser plus loin la comparaison.

Lorsque deux substances intellectuelles sont de la même espèce, elles ne diffèrent numériquement que par la matière ; or l'Ange et l'âme sont immatériels, ils n'ont donc pas le principe de la distinction numérique. Ils sont donc une seule et même chose au double point de vue de l'espèce et du nombre, et il faut dire qu'il n'y

(1) I p., q. LVIII, a. 1.

a absolument aucune distinction entre tel homme et l'Ange Gabriel, par exemple, ce qui évidemment est faux.

Pour faire ressortir toute la force de cette argumentation, il est nécessaire de rappeler les principes qui établissent que, lorsqu'il s'agit de substances spirituelles, la distinction numérique emporte avec elle la distinction spécifique.

Les choses, dit saint Thomas [1], qui sont une par l'espèce et plusieurs par le nombre se ramènent à l'unité par la forme et se distinguent entre elles par la matière : *Conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter*. Si donc les Anges ne sont pas composés de matière et de forme, il suit de là qu'il est impossible que deux Anges appartiennent à la même espèce. S'il y avait une blancheur, par exemple, séparée de toute substance matérielle blanche, il serait impossible de supposer deux blancheurs, puisque la dualité n'est introduite que par la matière blanche ; mais si nous supprimons cet élément de division numérique, il est clair qu'il ne restera qu'une blancheur. Il en est de même pour les Anges : étant immatériels, ils ne peuvent pas être plusieurs de la même espèce, et il faut admettre que chaque individualité angélique est d'une espèce distincte.

(1) I p., q. L, a. 4.

Si donc l'âme humaine est de la même espèce que la nature angélique (et elle le sera si elle a des idées innées (1), il faut tirer la conclusion dernière, mais nécessaire, de ce principe et dire que l'Ange et l'âme ne font qu'un, non seulement quant à l'espèce, mais même quant au nombre, ce qui est certainement faux.

En quoi donc diffèrent-ils ?

Pour classer les substances intellectuelles, dit saint Thomas (2), il faut considérer le premier agent et leur assigner leur place d'après leur degré de proximité ou d'éloignement à l'égard de la cause première. Or ce qui caractérise la cause première, c'est la possession de toute bonté et de toute perfection dans un acte d'une simplicité absolue ; plus donc une substance immatérielle sera rapprochée du premier principe, moins elle aura besoin de formes complémentaires pour atteindre sa perfection. L'âme humaine tient parmi elles le dernier rang ; elle est dans l'ordre immatériel ce que la matière première est dans l'ordre sensible, et de même que la matière première, n'ayant en elle-même aucune forme, est cependant capable de les recevoir toutes, de même l'âme humaine privée

(1) C'est une conséquence déduite du principe vrai de saint Thomas, disant que l'innéité des idées nous fait émettre l'acte intellectuel à la manière des Anges.

(2) Q. unica de Anima, a. 7, in fine cor.

en elle-même d'une forme quelconque (idées) est susceptible de les acquérir toutes. Cette acquisition se fait au moyen des puissances sensibles qui, pour entrer en activité et remplir leur rôle, ont besoin d'être unies à un organe corporel.

Ce qui spécifie l'âme humaine, c'est donc 1° Etre une pure puissance intellectuelle ; 2° Nécessité de s'unir à un organe corporel ; 3° Acquisition des idées par le travail préliminaire des facultés sensibles unies aux organes.

3° Les partisans des idées innées suppriment le rôle de l'intellect agent ; or, dans toute intellection, l'intellect agent est indispensable ; donc le système est faux (1).

(1) Nous ne revenons pas sur ce que nous avons dit de la nécessité absolue de l'intellect agent.

CHAPITRE VI

De l'Ontologisme.

MALEBRANCHE ET THOMASSIN. — EXAMEN CRITIQUE DE L'OUVRAGE DE M. L'ABBÉ HUGONIN : ONTOLOGIE OU ÉTUDE DES LOIS DE LA PENSÉE.

Si l'hypothèse des idées innées attribue à l'homme un mode de connaissance qui n'appartient qu'à l'Ange, cela est bien plus vrai quand il s'agit de l'Ontologisme, qui prétend que la lumière intérieure qui fait de nous des êtres intelligents est la lumière divine elle-même, que nous voyons Dieu immédiatement et toutes choses en Lui (1). On sait que Malebranche est le père et le créateur de cette doctrine.

(1) Voir le P. Lepidi : Examen de l'Ontologisme. — Son Éminence le Cardinal Zigliara : De la Lumière intellectuelle et de l'Ontologisme.

Après avoir repoussé en la dénaturant (1) la théorie scolastique *des species*, Malebranche examine l'opinion de ceux « qui croient que nos « âmes ont la puissance de produire les idées des « choses auxquelles elles veulent penser, et « qu'elles sont excitées à les produire par les « impressions que les objets font sur le corps (2) ».

Cette seconde opinion ne diffère pas de la première, car elle est le complément de la théorie scolastique. Les scolastiques, en effet, ne reconnaissent pas seulement l'existence des espèces ; mais ils admettent en outre, dans l'intelligence, la double faculté de les recevoir et de les dégager de toutes leurs conditions particulières. C'est avec ces trois éléments : du côté de l'objet, les espèces ; du côté de l'intelligence, la passivité et l'activité, qu'ils rendent compte du phénomène de l'origine des idées.

Malebranche les repousse parce que, dit-il, avec ce système, l'homme pouvant anéantir ou créer les idées, serait aussi puissant que Dieu qui a créé toutes choses de rien et « on a grand « sujet de se défier de toutes ces opinions qui « élèvent l'homme : ce sont d'ordinaire des « pensées qui viennent de son fonds vain et « superbe, et que le Dieu des lumières n'a point « données. »

(1) Voir l. IV, ch. v du présent ouvrage.
(2) Recherche de la vérité, l. III, IIe p., ch. I.

Où donc le célèbre oratorien a-t-il vu, dans ce système, les désastreuses conséquences qu'il lui impute ? Y a-t-il quoi que ce soit qui ressemble à une création et qui rende l'homme l'égal de Dieu ? Je vois un objet, est-ce que je le crée en le regardant, et dépend-il de moi de l'anéantir en fermant les yeux ? Il en est de même dans la vision intellectuelle. J'ai une idée, elle est produite d'abord par son objet, et ensuite par mes facultés intellectuelles ; où y a-t-il là la moindre trace d'une création proprement dite ? Si l'on appelle créer produire des idées occasionnées par les objets et par les puissances intellectuelles que Dieu nous a données, soit, mais c'est jouer sur les mots. Dieu a fait de nous des êtres intelligents : il pouvait s'en dispenser, je l'accorde ; mais enfin, il l'a voulu, et nous n'avons qu'à l'en bénir. Il a donc voulu nous rendre capables de l'acte naturel à tout être intelligent, c'est-à-dire de l'intellection, ce qui n'est pas autre chose que la production des idées. Si nous sommes intelligents pour ne rien comprendre, si nous sommes impuissants à produire l'acte pour lequel toute intelligence est faite, nous sommes un non sens dans l'œuvre de Dieu. Pour Malebranche, la production des idées est une création, parce que, d'après lui, elles sont des êtres réels ; ainsi, par exemple, l'idée d'un arbre est un être aussi réel que l'arbre

lui-même. C'est complètement faux. Si les idées étaient des êtres réels, notre intelligence en serait encombrée et ne pourrait y suffire ; non, les idées ne sont pas des êtres au sens qu'y attache Malebranche, elles ne sont que l'image des objets et elles n'ont qu'un être *intentionnel*. Quand j'ai l'idée d'un arbre, cette idée n'est pas, dans mon intelligence, une substance réelle comme une photographie dans un album, elle est mon intelligence transformée en son objet : l'intellect agent fait de l'idée et de l'intellect possible un tout homogène en quelque sorte (1). La production de l'idée n'est donc pas une création, puisque tous les éléments nous en sont fournis : créer, c'est faire quelque chose de rien, ce n'est pas ici le cas. Malebranche se trompe encore lorsqu'il attribue au système qu'il combat l'opinion que les hommes ont la puissance de former *des idées telles qu'il leur plaît*. C'est le contraire qui est vrai. Les idées que nous produisons ne sont pas telles qu'il nous plaît, mais telles que les objets nous les donnent. Saint Thomas, en effet, ne cesse de répéter que ce n'est pas notre connaissance qui fait son objet, mais bien l'objet qui fait notre connaissance.

Malebranche insiste : Vous soutenez, nous

(1) Q. de Verit., q. x, a. 6, ad. 1.

dit-il, que la production de l'idée n'est pas une création, soit, mais remarquez « qu'il n'est pas « plus difficile de produire quelque chose de « rien que de la produire en supposant une « autre chose de laquelle elle ne se peut pas « faire et qui ne puisse contribuer de rien à sa « production. Par exemple, il n'est pas plus « difficile de créer un ange que de le produire « d'une pierre, parce qu'une pierre étant un « genre d'être tout opposé, elle ne peut servir de « rien à la production d'un ange... Il est même « plus difficile de produire un ange d'une pierre « que de le produire de rien, parce que pour « faire un ange d'une pierre, autant que cela se « peut faire, il faut anéantir la pierre, et ensuite « créer l'ange ; et pour créer simplement un « ange, il ne faut rien anéantir. Si donc l'esprit « produit ses idées des impressions matérielles « que le cerveau reçoit des objets, il fait toujours « la même chose, ou une chose aussi difficile « ou même plus difficile que s'il les créait, « puisque les idées étant spirituelles, elles ne « peuvent pas être produites par des images « matérielles qui sont dans le cerveau et qui « n'ont point de proportion avec elles. »

L'objection peut se résumer ainsi : d'une image matérielle on ne peut pas faire une idée spirituelle, pas plus que d'une pierre on ne peut faire un ange. La production de l'idée est donc

toujours une création ou même quelque chose de plus difficile.

L'objection serait vraie si 1° l'image restait matérielle ; 2° si de cette image, demeurant matérielle, j'en tirais l'idée comme on tire de l'argent d'une bourse ; mais ce n'est pas ainsi que procède l'esprit humain dans la production des idées. Prenons un exemple : J'ai dans mon imagination l'image de Notre-Dame de Paris. Par où est-elle venue? par mes yeux d'abord lorsque j'ai vu la belle cathédrale. Quand je la contemplais, était-elle dans *mes yeux* telle que *à parte rei* ? Je distingue : elle y était comme image *concedo*, comme masse *nego*. Cette image qui était dans mes yeux est entrée dans mon imagination, car maintenant que je n'ai plus l'édifice devant moi, j'en conserve cependant un souvenir fidèle que j'évoque au moment où j'écris. Cette image qui est dans mon imagination, n'est-elle pas plus avant dans mon âme, c'est-à-dire plus spirituelle que celle qui était dans mes yeux ? Évidemment, puisque la première demeure tandis que celle-ci a disparu et que la présence matérielle de l'objet, inutile pour la première, est indispensable pour la seconde. Mais comment cette image dont l'objet est matériel commence-t-elle à s'immatérialiser en passant dans mon imagination ? En vertu de ce principe incontestable que tout ce qui est

reçu dans un sujet subit la manière d'être du récipient : *Omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur*. L'image est dans l'imagination, c'est un fait ; elle y est donc selon la manière d'être de la faculté, c'est-à-dire spirituellement et elle ne peut pas y être autrement. Cette image ne peut-elle pas me donner l'idée d'une cathédrale gothique en général ? Si l'on me dit que les cathédrales gothiques présentent les mêmes caractères que Notre-Dame de Paris, n'aurai-je pas, à l'aide de l'édifice que j'ai vu, l'idée de la cathédrale gothique, non plus dans telle ou telle ville, mais d'une manière abstraite? Je ne tire pas cette idée abstraite, c'est-à-dire purement spirituelle, de l'image matérielle, mais je me sers de l'image pour produire l'idée. Si nous n'avons pas cette faculté, nous ne sommes pas des êtres intelligents, car le rôle de l'intelligence est précisément la production de telles idées. L'objection de Malebranche suppose donc que nous ne pouvons pas nous élever au-dessus des données sensibles, c'est-à-dire que nous sommes des êtres privés de raison [1].

(1) L'âme produit les idées, elle ne les crée pas plus que le grain ne crée l'épi. Le grain, en se développant sous l'action des agents extérieurs, produit l'épi. En vertu de quelle force ? En vertu de la force germinatrice qui est en lui. De même l'âme, sous l'action des choses extérieures, produit les idées en vertu de la force intellectuelle que Dieu lui a donnée : c'est dans la production des idées que consiste son développement. Nier ces vérités, c'est dire que l'intelligence est une faculté inerte, stérile, et, par conséquent, inutile.

Malebranche suppose toujours [1] que l'âme produit les idées indépendamment des objets : cette allégation est fausse. Nous qui soutenons avec les scolastiques que l'intelligence a la faculté de produire les idées, nous n'admettons cette production que lorsqu'elle est causée par l'objet ; sans cela, on tomberait dans l'erreur de Kant qui prétend que l'âme se forge des concepts *à priori* sans s'inquiéter de l'objet.

Malebranche réfute ensuite le système des idées innées que nous lui abandonnons et il expose enfin sa théorie célèbre de la vision de toutes choses en Dieu ; elle est, dit-il, « seule « conforme à la raison et la plus propre pour « faire connaître la dépendance que les esprits « ont de Dieu dans toutes leurs pensées [2].

« Pour la bien comprendre, il faut se souvenir « qu'il est absolument nécessaire que Dieu ait « en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a « créés... et qu'il est très étroitement uni à nos « âmes par sa présence. »

Nous accordons à Malebranche ces deux principes incontestables, mais nous nions la conséquence qu'il en déduit.

« Ces deux choses étant supposées, ajoute-t-il, « il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a

(1) Loc. cit., ch. III.
(2) Ibid., ch. VI,

« dans Dieu qui représente les êtres créés, puis-
« que cela est très spirituel, très intelligible et
« très présent à l'esprit. »

L'esprit, dit Malebranche, peut voir ce qu'il y a dans Dieu; je distingue : naturellement et par la force seule de sa raison *Nego ;* surnaturellement et par la lumière de gloire *Concedo.* Or il ne s'agit pas ici de la vision des bienheureux, nous ne nous occupons que de la vision naturelle, et, dans cet ordre, il est tout à fait faux de dire que nous voyons quoi que ce soit en Dieu. Nous devons tout voir, dit Malebranche, parce que cela est : 1° *très spirituel.* C'est précisément pour cette raison que nous ne pouvons pas le voir. Nous ne concevons, en effet, rien de très spirituel, et quand nous nous élevons à la notion des choses immatérielles, c'est par voie de négation et en partant de données sensibles. 2° *Très intelligible,* continue Malebranche. Je distingue : très intelligible en soi *Concedo ;* relativement à nous, intelligences incarnées, *Nego.* Une chose, en effet, peut être *en soi* plus intelligible qu'une autre, et cependant l'être beaucoup moins par rapport à nous [1]. En soi, par exemple, l'âme est bien plus intelligible que le corps, car, étant spirituelle, elle est plus en harmonie et plus facilement en équation avec

(1) I p., q. II, a. 1.

l'intelligence ; et cependant, n'est-elle pas plus difficile à connaître que le corps ? Il est donc faux de dire qu'une chose intelligible en elle-même est intelligible pour nous. La troisième preuve de Malebranche pour démontrer combien il est facile de tout connnaître en Dieu, c'est que Dieu est *très présent à l'esprit*. Je distingue. Dieu est très présent à l'esprit par son essence, son action et sa puissance, *Concedo ;* comme objet de notre connaissance, *Nego*. Notre âme est certainement présente à elle-même; rien donc, d'après le principe de Malebranche, ne devrait être plus facile que la connaissance de l'âme. Elle renferme cependant des mystères dont les voiles ne seront jamais levés : pourquoi? parce qu'elle n'est pas présente à elle-même comme objet de connaissance.

C'est sur ces raisons que Malebranche appuie son système de la vision de tout en Dieu. L'esprit, dit-il, peut donc tout voir en Dieu : reste à savoir si Dieu le lui permet. Pourquoi ne le permettrait-il pas, puisque c'est un moyen si simple, si facile d'expliquer le grand phénomène de la vision intellectuelle, et que le propre de la Puissance souveraine est de faire de grandes choses par de petits moyens. Voilà le premier argument de Malebranche. Nous avons discuté les autres dans un chapitre précédent ; il est donc inutile d'y revenir. Toute l'idéologie

de Malebranche est là : « Il n'y a que Dieu que « nous voyons d'une vue immédiate et directe ; « il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit *par « sa propre substance* (1), et tout ce que nous « voyons, nous le voyons en Dieu ».

Le P. Thomassin, contemporain de Malebranche et comme lui membre de la congrégation de l'Oratoire, donna à l'Ontologisme l'appui de sa vaste érudition. Il réunit en faveur du système d'innombrables textes des philosophes païens et des Pères afin de bannir à jamais, dit-il (2), de l'esprit des théologiens catholiques ce préjugé vulgaire que rien n'est dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens. Comme tous les adversaires de cette maxime fondamentale de la vraie psychologie, Thomassin suppose que ceux qui l'admettent *ne reconnaissent que les sens* et nient l'action de l'intelligence. Mais, ne cessons de le répéter, il est injuste de tronquer un système pour en avoir plus facilement raison. Qand nous disons que rien n'est dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens, nous ne tombons pas dans l'erreur grossière de soutenir que l'homme ne peut s'élever au delà de la connaissance sensible. Nous admettons, au

(1) Loc. cit., ch. VII. — Voir aussi les *Entretiens sur la Métaphysique*, VIIIe entretien.

(2) Dogmes théologiques, l. I, ch. XIV.

contraire, dans toute sa plénitude la connaissance intellectuelle ; nous croyons seulement qu'elle ne se développe que par l'action des sens et qu'elle ne travaille que sur les matériaux qu'ils lui fournissent. Mais, encore une fois, ce travail intellectuel dépasse infiniment la limite du sensible, puisqu'il atteint jusqu'à l'abstrait. Thomassin a beau jeu de s'écrier (loc. cit.) : Par quels sens ont passé la connaissance de Dieu, de l'âme, des premiers principes, les idées de sagesse, de justice, etc.? Nous lui répondrons dans un langage moins éloquent, mais plus vrai, que toutes tirent leur origine des sens et de l'abstraction.

L'ontologisme, oublié au XVIII[e] siècle et remplacé par les doctrines de Locke et de Condillac, a fait une nouvelle apparition en France, il y a quelques années. Il avait eu la bonne fortune de rencontrer dans le clergé d'ardents défenseurs qui étaient en même temps des esprits élevés et de brillants écrivains et il était enseigné dans presque toutes les chaires des écoles catholiques[1]. Mais la rénovation des études thomistes et surtout

(1) Voir le P. Gratry, Connaissance de Dieu, II[e] p., ch. I. — Logique, t. I, § 4. — Connaissance de l'âme, l. III, § 2. — Mgr Maret, Philosophie et Religion, XI[e] leçon, — M. l'abbé Hugonin, Ontologie ou Etude des lois de la pensée, 2 vol. Paris, 1856.

les condamnations dont il a été l'objet [1] l'ont fait abandonner aujourd'hui, il a occupé cependant une assez grande place pour que nous lui consacrions une étude spéciale ; nous allons donc entrer dans un examen détaillé d'un ouvrage qui contient l'exposition complètede la doctrine ontologiste.

M. l'abbé Hugonin, comme Malebranche, nie à l'activité personnelle la puissance de produire les idées : « L'idée de l'homme, dit-il [2], n'est pas « pour nous la connaissance objective de tel ou « tel homme, mais de l'essence de l'homme ; « l'idée de cercle n'est pas pour nous la connais- « sance de tel ou tel cercle, mais de l'essence du « cercle. Il en est de même de l'idée du bien, « du beau, en un mot, de *toutes* nos idées. » Le mot que nous soulignons est de trop, car s'il est vrai que l'idée *abstraite* de l'homme ne soit pas la connaissance de tel homme, il est faux que l'idée *concrète* de tel cercle ne soit pas la connaissance objective du cercle qui est sous nos yeux ; or, comme nous avons des idées abstraites et des idées concrètes, il est faux de dire d'une manière générale qu'aucune de nos idées ne suppose la connaissance particulière de tel objet [3]. « Or, ajoute-t-on, nous disons que

(1) 18 Septembre 1861.

(2) Ontologie, IIe p., sect. I, ch. II.

(3) L'intelligence comprend *directement* l'universel et *indirectement* le particulier. I p., q. LXXXVI, a. 1.

« ces essences, objet immédiat de la connais-
« sance, ne sont pas et ne peuvent être le pro-
« duit de l'activité personnelle. » Expliquons-nous bien, car il y a peut-être ici un malentendu. Si vous voulez dire que l'activité personnelle ne crée pas l'essence, nous sommes d'accord, mais elle en crée la notion subjective. Quand j'ai, en effet, l'idée de l'arbre, de l'homme, en général, cette idée est le résultat d'un travail intellectuel qui consiste à abstraire les caractères généraux des divers individus où ils sont particularisés. M. l'abbé Hugonin ne reconnaît pas à l'intelligence cette faculté d'abstraire et de généraliser : « Nous ne parlerons jamais qu'avec
« hésitation, dit-il, des théories d'Aristote et de
« ses disciples sur la nature et l'origine des
« connaissances. Leur obscurité est telle, qu'il
« est difficile de saisir leur véritable pensée,
« elle échappe sans cesse sous les formules scien-
« tifiques dont elle s'enveloppe. Toutefois il
« nous semble qu'ils ont méconnus à des degrés
« différents la vérité de notre proposition, en
« donnant à l'intelligence le pouvoir merveil-
« leux de composer des idées générales, c'est-à-
« dire, des idées qui n'ont d'autre réalité que
« celles qu'elles reçoivent de notre activité per-
« sonnelle. Nous trouvons dans leurs ouvrages
« cette thèse longuement disputée : Par quelle

« opération de l'intelligence la nature est-elle « faite universelle ? »

Non, les théories des disciples d'Aristote sur l'origine de nos connaissances ne s'enveloppent pas dans un nuage impénétrable, elles se résument en deux mots que nous avons souvent répétés, la sensation et l'abstraction, et surtout elles n'ont rien de commun avec les doctrines des philosophes qui n'admettent que l'activité intellectuelle, sans s'occuper de son objet. On voudrait, en effet, rapprocher le système scolastique de celui de Kant et de Fichte.

Est-il besoin de redire que cette théorie scolastique sur la production des idées universelles n'est comparable en rien, absolument en rien, aux erreurs des Allemands.

D'après les scolastiques, en effet, l'intelligence, en généralisant, s'appuie sur l'individu qu'elle ne fait que dépouiller de ses conditions particulières, tandis que pour les philosophes que nous venons de nommer toute la science ne consiste que dans le développement *du moi* sans s'inquiéter du *non moi :* « Il n'y a primi- « tivement qu'une substance : le moi, dit Fichte ; « tous les accidents possibles, et aussi toutes « les réalités possibles sont posés dans cette « unique substance (1). » Ces aberrations n'ont

(1) Doctrine de la science, p. 65. Traduction de Grimblot.

rien de commun avec la théorie scolastique.

Les ontologistes veulent à tout prix ravir à l'intelligence cette activité qui est sa plus grande gloire, pour la gratifier d'une illumination divine : « On a presque toujours, dit M. l'abbé « Hugonin, regardé le moi comme plus ou « moins passif dans le fait de la connais- « sance, et comme soumis à l'action d'un élé- « ment qui lui est étranger... En présence des « notions de l'être, de l'infini, de la cause, du « beau, etc., je me sens affecté et modifié : je « suis soumis à une action de la vérité, jamais « je ne pourrai me regarder comme l'agent qui « produit les choses exprimées par ces termes. »

Certainement je ne puis pas me figurer que je suis le créateur des objets qui me donnent les idées d'être, de beau, de cause, etc.; mais, lorsque je les forme, il m'est impossible de ne pas reconnaître qu'il y a en moi une activité capable de les produire.Je vois, par exemple, que tout ce qui se fait a une cause, je dis (en vertu de mon activité intellectuelle seule) que tout effet a une cause. Si j'en suis incapable, c'est en vain que Dieu a fait de moi un être intelligent, puisque l'intelligence m'est inutile. Elle est passive, c'est vrai, mais elle est active aussi, et lui enlever son activité, c'est la mutiler. Quand je trouve la vérité, dit M. Hugonin, je ne la crée pas. Non, je ne la crée pas, mais je la produis en moi

à l'aide des objets que Dieu a créés et de la faculté qu'il m'a donnée. Trouver la vérité, qu'est-ce autre chose que de la produire subjectivement ? Si je ne le puis pas, mon intelligence en sera à jamais privée.

Les conséquences du système scolastique ne sont pas aussi désastreuses que le croit M. l'abbé Hugonin : « Ou celui, dit-il, qui attribue à l'ac-« tivité du moi la production des idées et de la « vérité regarde le moi comme une réalité absolue, « nécessaire et immuable, ou, niant l'existence « absolue, nécessaire et immuable, le moi n'est « pour lui qu'une réalité contingente ; dans le « premier cas, il conserve l'immutabilité de la « vérité, mais il se déclare panthéiste ; dans le « second, la nature de la vérité est méconnue. « Rien d'absolu dans la connaissance humaine, « rien de fixe, point de certitude. » Voilà donc la terrible alternative, ou le Panthéisme ou le Scepticisme : nous pensons qu'il y a un juste milieu. Lorsque je comprends que deux et deux font quatre, lorsque, sans un orgueil exagéré, je me crois assez intelligent pour bien saisir cette vérité et que je me figure que ma capacité intellectuelle suffit pour la produire, *non en elle-même mais informée par les objets*, il n'y a pas là de quoi se croire un Dieu. D'un autre côté, je suis parfaitement convaincu que je suis une réalité contingente, que je pouvais

très bien ne pas exister ou être tout autrement que je suis, cela ne m'empêchera pas d'être certain que deux et deux font quatre. Sans doute, si j'étudie les caractères de cette proposition, sa nécessité et son éternité, je serai conduit à conclure à l'existence d'un être nécessaire et éternel, mais rien ne me force à m'identifier avec lui, pas plus que rien ne me fera douter de la vérité comprise.

Toute la discussion repose sur un malentendu : Produire une idée, ce n'est pas la créer, encore moins créer son objet, c'est tout simplement avoir la faculté de l'acquérir et de la former. Si cette faculté nous est refusée, encore une fois pourquoi Dieu a-t-il fait de nous des êtres intelligents ? Mais ce malentendu se rencontre dans tous les problèmes psychologiques sur l'origine des idées, et les ontologistes, non contents de nier l'activité intellectuelle, suppriment toute subjectivité de l'idée, car pour eux l'idée est purement objective. « Nous nous proposons « de démontrer, dit M. l'abbé Hugonin (1), que, « toujours et sans nulle exception, l'idée suppose « une réalité objective qui n'est pas le moi, que « cette réalité est distincte du moi, qu'elle est « un non moi. » Sans doute l'idée suppose toujours un objet : l'idée d'un arbre, d'un cheval,

(1) Opus cit, c. III.

d'une pierre suppose l'arbre, le cheval, la pierre, et ces objets sont différents du moi. Cependant, lorsque j'en ai l'idée, il faut bien qu'ils soient en moi d'une certaine façon, sans cela il m'est impossible de les *concevoir*. L'expression que nous employons à dessein est d'une exactitude philosophique irréprochable. L'acquisition d'une idée est, en effet, une véritable conception, en vertu de laquelle nous engendrons spirituellement l'objet compris. S'il n'est en moi d'aucune manière, c'est que je ne le comprends pas, je ne le conçois pas du tout. L'idée est donc objective en ce sens qu'elle suppose l'objet et qu'elle me révèle son existence ; mais elle est aussi subjective, c'est-à-dire que d'une façon ou d'une autre il faut nécessairement qu'elle soit en moi.

Voici les preuves qu'allègue M. Hugonin en faveur de l'objectivité *pure* de l'idée.

« Tout ce qui est dans le moi et du moi est « individuel, particulier, contingent ; or les idées « sont universelles, nécessaires, identiquement « et numériquement les mêmes pour tous. Quand « vous et moi nous pensons au temps, à l'être, « à l'unité, à la vérité, à l'homme, au cercle, etc., « nous disons et nous croyons que nous avons « la même idée. »

Nous avons la même idée représentative *Concedo*, subjective *Nego ;* car l'idée de l'homme qui est dans mon intelligence n'est pas numé-

riquement la même que la vôtre, par la raison bien simple que mon intelligence et la vôtre sont deux entités distinctes. Pour le nier, il faut nier la raison personnelle ; c'est, en effet, ce que fait M. Hugonin. Après avoir cité une page de Cousin, il ajoute : « Il (Cousin) ne se trompe « pas quand il s'efforce de démontrer l'imper- « sonnalité, l'universalité et l'unité de la lumière « qui nous éclaire. » Hé quoi ! la lumière qui nous éclaire, c'est-à-dire notre raison, ne nous est pas personnelle, elle n'est pas à nous, elle ne fait pas partie essentielle de notre personnalité ? Mais que sommes-nous donc avec ce système ? Des miroirs qui réfléchissent les rayons d'une lumière unique, mais qui n'en ont en eux-mêmes aucune étincelle. Cette lumière unique, nous le verrons tout à l'heure, est, d'après l'ontologisme, la lumière même de Dieu, mise au lieu et place de notre raison. Ce n'est donc pas nous qui comprenons, c'est Dieu qui comprend en nous ; notre raison n'est plus qu'un fantôme, ou plutôt elle est complètement anéantie dans la raison divine.

« Ce qui est dans le moi ou du moi, continue « M. Hugonin, est contingent, pourrait ne pas être, « et ne présente tout au plus qu'une nécessité « hypothétique, conséquente et relative. Les « idées, au contraire, et les lois qu'elles consti- « tuent, sont nécessaires d'une nécessité absolue.

« Il n'est pas contingent que l'homme soit un « animal raisonnable, que le cercle soit une « figure plane dont tous les points de circonfé- « rence sont à égale distance du centre, que le « vrai soit l'être pensé, et le bien le vrai voulu « ou aimé. Il n'est pas un homme de bonne foi « qui, réfléchissant sérieusement à ce caractère de « la vérité en général et de chaque vérité en par- « culier ou de chaque idée, ne convienne que « lorsque ces vérités l'éclairent, il contemple « autre chose que la nature changeante et mobile « de son âme. »

Non, ce n'est pas la nature mobile et changeante de notre âme que nous contemplons quand nous étudions l'idée du cercle, de l'homme ou de tout autre objet ; nous contemplons la vérité qui est dans l'objet et *dans l'intelligence*. La vérité consiste dans une équation ; or une équation suppose nécessairement deux termes, et en supprimer un, c'est détruire la notion même de la vérité. L'ontologisme, qui n'admet que l'idée objective sans tenir compte de l'élément subjectif, attaque donc la notion essentielle de la vérité elle-même. La vérité, quant à son existence, est indépendante du sujet, c'est vrai, mais la vérité *comprise* suppose évidemment une intelligence qui comprend ; l'idée et la vérité ne peuvent donc pas être purement objectives, et il faut, de toute nécessité, admettre un élément subjectif.

La troisième preuve de M. Hugonin est dirigée contre Kant ; nous n'avons donc pas à nous en occuper et nous passons tout de suite à l'examen de la quatrième.

« La distinction entre la vérité interne et la « vérité externe est inintelligible. Qu'est-ce que « percevoir une image de la vérité externe ? « Quelle est la nature de cette image ? Est-elle « illuminée et intelligible par la vérité ? Est-ce par « elle, au contraire, que la vérité devient intel- « ligible ? Qui pourrait le comprendre ? Quoi ! la « vérité serait inintelligible par elle-même ? Elle « aurait besoin d'une lumière empruntée, d'un « intermédiaire, non pour tempérer l'éclat de « ses rayons, mais pour l'illuminer et la rendre « visible ? Non : il faudrait détruire les plus « indestructibles notions de l'intelligence pour « avouer une pareille doctrine. Nul homme, « sinon sceptique et menteur, n'a osé dire que « la vérité lui était inconnue, que ce mot était « pour lui un vain son, comme le son de la « feuille qu'agite le vent ou de l'eau qui mur- « mure dans le ruisseau. » La vérité n'est pas un vain son ; mais, sans être sceptique, on peut avouer que telle vérité mathématique, par exemple, nous est inconnue. Reprenons un à un tous les membres de l'objection.

La distinction entre la vérité interne et la vérité externe est inintelligible : elle est, au

contraire, facile à comprendre. Un objet est devant moi, un cheval, par exemple. Ce cheval est vrai, puisqu'il est et que *verum et ens convertuntur*. Je le vois et je me dis : Voilà un cheval. Suis-je dans la vérité ? Evidemment. La vérité qui est en moi, c'est-à-dire la vérité interne, est-elle, *sous tous les rapports*, la même que la vérité qui est hors de moi, c'est-à-dire que la vérité externe ? Non, car l'objet n'est pas en moi de la même manière qu'il est *à parte rei*. La distinction entre la vérité interne et la vérité externe n'est donc pas inintelligible. Si elle l'était, il serait difficile de comprendre pourquoi ; quand nous avons l'idée de Dieu, nous ne sommes pas Dieu lui-même. Qu'est-ce que percevoir une image de la vérité externe ? dit-on encore. C'est percevoir une image de l'objet qui sert de *substratum* à la vérité, car toute vérité reposant sur l'être (le néant est insaisissable), quand je conçois une vérité, je perçois l'objet. Si on nous demande quelle est la nature de cette image, nous répondons que, si nous sommes dans la vérité, elle est 1° la copie exacte de l'objet ; 2° qu'elle est spiritualisée, car rien de matériel ne peut entrer matériellement ni dans l'imagination ni dans l'intelligence ; 3° qu'elle est illuminée par la lumière intellectuelle qui ne nous a été donnée précisément que pour cela. Quand on se récrie devant l'affir-

mation de la lumière intellectuelle et que l'on s'étonne que la vérité intelligible par elle-même ait besoin d'une *lumière empruntée*, nous répondons que la vérité intelligible par elle-même ne le sera *pour nous* que si nous avons une faculté capable de la contempler. Supposons, en effet, une vérité quelconque, sans une intelligence pour la comprendre, il est évident que cette vérité ne sera pas comprise. Elle le sera sans doute par l'intelligence divine ; mais il ne s'agit pas ici de savoir comment la vérité réside dans la raison divine, nous recherchons uniquement quelle est son origine dans la raison humaine : or, dans toutes les hypothèses imaginables, il faut nécessairement admettre que la raison humaine est douée d'une lumière qui la rend susceptible de recevoir la vérité. Cette lumière n'ajoute rien à l'intelligibilité de la vérité en elle-même, mais elle met l'intelligence en état de la recevoir.

Le cinquième argument que M. l'abbé Hugonin oppose à notre système, c'est que la théorie scolastique « ruine le fondement de toutes les « relations sociales et détruit la morale ». L'accusation serait juste si, d'après nous, l'homme pouvait créer à sa guise la vérité intellectuelle et morale, s'il dépendait de nous, par exemple, que 2 et 2 n'égalassent pas 4 et que le mal fût le bien ; mais, grâce à Dieu, nous n'en sommes

pas là. Si nous sommes les partisans de la subjectivité *partielle* des idées, c'est-à-dire si nous reconnaissons à l'intelligence une faculté personnelle apte à les recevoir, nous n'attaquons pas l'objectivité de la vérité, et nous disons hautement que l'intelligence doit l'accepter telle qu'elle est et non la faire ou la défaire à son gré. Or il est objectivement vrai que 2 et 2 font 4, que le bien n'est pas le mal, que l'homme est un animal raisonnable : il doit donc en être de même subjectivement. Ce n'est pas l'intelligence qui fait son objet, c'est, au contraire, l'objet qui cause la science et qui détermine le phénomène de la connaissance. Ces remarques s'appliquent aussi à la sixième preuve dans laquelle notre éminent contradicteur soutient que le système dont nous prenons la défense détruit toute certitude, parce qu'il l'accuse de ne considérer les principes, base de la métaphysique, qu'au point de vue uniquement subjectif.

Voici la septième preuve : « Le subjectivisme [1] « conduit au panthéisme ou plutôt à la négation « de Dieu. En effet, dans toutes les langues « comme dans toutes les philosophies, l'être et « la vérité sont une même chose. » Oui, mais n'oublions pas qu'il y a l'être total et l'être par-

(1) N'oublions pas que, par subjectivisme, l'auteur entend tout système qui accorde à l'intelligence humaine la puissance de produire, de former et d'acquérir des idées.

tiel et que, par conséquent, il doit y avoir aussi la vérité totale et la vérité partielle, et que, de même que l'être partiel est substantiellement distinct de l'être total, de même la vérité partielle n'est nullement une partie de la vérité totale. On ajoute : « Dire que la vérité c'est « nous, ou que l'être que nous percevons est « nous, ou que nous ne percevons aucun être qui « ne soit nous, c'est formuler le panthéisme « égoïste dans toute sa rigueur. Dieu seul pense « en se pensant lui-même ; Dieu seul est à la « fois le sujet et l'objet de sa pensée, parce que « Dieu seul est à la fois la vérité souveraine et « la souveraine intelligence ; Dieu seul est la « vie intellectuelle et ne la reçoit pas. » Nous ne disons pas que la vérité c'est nous, nous disons que la vérité est en nous, ce qui est bien différent, et nous ajoutons que cette vérité qui est en nous est la vérité partielle et non la vérité totale. Si aucune vérité partielle n'est en nous, nous ne sommes donc, à aucun titre, des êtres intelligents. Quant à cette distinction entre la vérité partielle et la vérité totale, on est bien obligé de l'admettre, car qui pourra soutenir que la vérité d'un seul théorème, par exemple, est toute la vérité géométrique, que la vérité que contient un atome est la vérité que renferme l'être infini ? Quand on dit « que Dieu seul « pense en se pensant lui-même ; que Dieu seul

« est à la fois le sujet et l'objet de sa pensée, » veut-on refuser à l'homme la faculté de penser réellement en se pensant lui-même et d'être, à certains moments, le sujet et l'objet de sa pensée. Mais ne puis-je pas me replier sur moi-même et être le sujet et l'objet de ma pensée ? Si je ne le puis pas, la connaissance intime, le *Connais-toi toi-même* est impossible : Nos idées, nos affections, nos vertus, nos défaillances, notre âme, en un mot, sera un livre à jamais fermé, et nous ne serons jamais capables de faire même un examen de conscience ! « Dieu seul, dit-on « encore, est la vie intellectuelle. » Dieu seul est la vie intellectuelle infinie comme il est l'être infini, je l'accorde ; mais l'homme est aussi une vie intellectuelle finie comme il est l'être participé. Si Dieu seul était la vie intellectuelle, tout ce qui vivrait intellectuellement serait donc en Dieu.

Dans les chapitres qui suivent (1), M. l'abbé Hugonin nous enseigne ce que l'idée n'est pas : elle n'est ni la sensation, ni le mot, ni la production du libre arbitre de Dieu, ni les formes variables de l'être de Dieu, ni l'être abstrait, insubstantiel, objectif et créé de Rosmini. Nous sommes heureux d'accepter toutes ces conclu-

(1) Opus cit., c. IV, VI, VII, VIII, IX. Le chapitre V est consacré aux universaux.

sions, en faisant observer cependant qu'il ne faut pas confondre le système qui fait de l'idée une sensation avec celui qui fait dépendre de la sensation l'acquisition de l'idée. Si l'idée n'est rien de tout cela, qu'est-elle donc ? Elle est la conception immuable de la raison divine. Tel est le sujet du chapitre x^e^ que nous allons analyser.

L'auteur y développe les trois propositions suivantes : 1° L'essence de Dieu contient l'essence de toutes choses. 2° Dieu connaît les essences et possède les idées de toutes choses. 3° Ces idées de l'intelligence divine nous sont communiquées et deviennent nos propres idées.

Nous acceptons les deux premières ; mais la troisième renferme une doctrine diamétralement opposée à cette philosophie que nous croyons seule vrai : « Il faut prendre un parti et choisir, « dit M. Hugonin, entre les ontologistes et les « psychologistes. » Notre choix est fait, notre parti est pris, nous sommes résolument avec ceux-ci contre ceux-là : c'est ici qu'est le nœud de la question et le point capital de toute cette discussion.

Laissons parler M. Hugonin : « Saint Thomas « admet, aussi bien que saint Augustin, que « l'essence de Dieu contient les essences de « toutes choses, que Dieu, en connaissant son « essence, connaît les essences de toutes choses,

« que ces essences sont la vérité. Mais ces idées « sont inaccessibles à l'intelligence finie qui « ne peut les atteindre. Il lui faut des espèces « intelligibles, une lumière créée, que le saint « Docteur appellera cependant une participa- « tion de la lumière de Dieu.

« Cette opinion n'explique rien. » Le jugement est sévère, voyons s'il est juste. Comment ? Parce que saint Thomas ne reconnaît pas à l'intelligence finie la faculté d'atteindre *directement* les idées de l'intelligence infinie, c'est-à-dire la puissance de contempler les choses à la manière même de Dieu, parce qu'il proclame la nécessité d'une lumière créée, c'est-à-dire de la raison, pour saisir dans les œuvres de Dieu les vestiges de la pensée divine et s'élever de là jusqu'à la conception de l'idée increéée, son opinion n'expliquera rien ? Examinons les uns après les autres les arguments que l'on oppose à l'opinion de saint Thomas pour en conclure qu'elle n'explique rien, et il nous sera bien facile de nous convaincre qu'ils ne sont pas sans réplique.

« La vérité est increéée, dit-on, nous l'avons « suffisamment démontré, saint Thomas lui- « même l'avoue (1). » La vérité est increéée. Si vous parlez de la vérité qui est en Dieu, oui ; si vous

(1) Opus cit., c. x, p. 356.

parlez de la vérité qui est dans les choses, non. Ne l'oublions pas, *verum et ens convertuntur*, et dire que toute vérité est increée, c'est dire que tout ce qui est est increé aussi. Quand saint Thomas avoue que la vérité est increée, il ne parle, dans tous les textes que vous citez, que de la vérité qui est en Dieu; mais, quand il s'agit de la vérité qui est soit dans les choses soit dans l'intelligence humaine, il se garde bien de la faire éternelle [1]. On ajoute que « tout ce « qui est créé peut plus ou moins participer à la « vérité, mais n'est point la vérité. » N'est point la vérité totale, je l'accorde ; mais n'est point la vérité partielle, je le nie. « Donc (c'est notre « contradicteur qui parle), si notre intelligence « n'aperçoit pas, ne possède pas la vérité increée, « elle ne possède pas la vérité. » Pour que cette conclusion fût légitime, il faudrait prouver que *toute vérité* est increée, mais cette preuve est impossible ; car, par le fait même qu'il y a des êtres créés, il y a des vérités créées. En dehors de Dieu, en effet, tout est créé : lorsque mon intelligence est en équation avec un être, quel qu'il soit, avec un monde comme avec un atome, je suis en possession d'une vérité créée, car mon intelligence et l'être compris sont créés. C'est donc une erreur très grave que de n'admettre que la vérité increée.

(1) I p., q. XVI, a. 7, ad. 4. — Q. de Verit., q. I, in medio.

« Comment voir l'infini dans le fini, dit-on, « l'universel dans le particulier? » D'abord nous ne voyons pas l'infini, nous l'avons démontré; quant à l'universel, nous avons vu comment il peut *s'abstraire* du particulier.

On nous objecte : « D'où savez-vous que la « vérité créée est une image de la vérité increée? « qui vous l'a dit? quand et comment l'avez- « vous constaté? Quand je vois une peinture, « je sais bien qu'elle existe, mais pour savoir « qu'elle est l'image ou la représentation de « quelque chose, il faut que je connaisse le « modèle qu'elle reproduit [1]... »

Nous savons *directement* que la vérité créée existe et *indirectement* qu'elle est une image de la vérité increée; tout comme lorsque nous voyons une peinture, nous la voyons directement et nous apprenons indirectement qu'elle est une image, lorsque nous acquérons la connaissance de l'original. Une vérité créée ne pouvant, comme tout ce qui est fini, exister par elle-même, j'en conclus à l'existence de la vérité en soi et par soi, et je vois, par conséquent, qu'elle est l'image de la vérité increée. Je remonte de l'effet à la cause, et ce procédé vulgaire en philosophie me conduit par voie de raisonnement à l'existence de la vérité increée, dont la

(1) Op. cit., loc. cit., p. 358.

vérité créée doit nécessairement porter l'empreinte.

« Qui jamais a eu conscience de la vérité « créée (ibid.) ? J'ai réfléchi sur moi-même dans « le silence de la méditation, j'ai étudié ma « pensée solitaire, j'ai sérieusement cherché « cette vérité, et mes recherches ont été inutiles; « car *toutes* mes idées portent le double carac- « tère d'immutabilité et de nécessité, et ces « caractères n'appartiennent qu'à l'increé. J'ai « cherché de même cet intellect agent qui illu- « mine la forme imprimée, dit-on, dans notre « âme et qui la transforme en vérité, j'avoue que « je ne l'ai trouvé nulle part. Donc cette opinion « est une invention d'Aristote, acceptée, modifiée, « corrigée plus ou moins par ses disciples, mais « toujours également dénuée de toutes espèces « de preuves. »

Il ne faut pas cependant chercher bien longtemps pour avoir conscience de la vérité créée puisqu'elle nous enserre, nous enveloppe de toutes parts et qu'elle est en nous. Objectivement, en effet, tout ce qui n'est pas Dieu est vérité créée, puisque tout est objet de notre connaissance, et subjectivement la vérité créée est en nous toutes les fois que notre intelligence est en équation avec son objet. On se trompe grandement aussi quand on dit que *toutes* nos idées portent le caractère d'immutabilité et de

nécessité, car les deux termes de l'idée, l'objet et le sujet, ne sont ni immuables ni nécessaires. Quand j'ai l'idée d'un arbre ou d'un cheval, je vois très bien que ni l'arbre ni le cheval ne sont immuables et nécessaires, et j'en dis autant de mon intelligence en qui réside l'idée. Cet intellect agent qu'on n'a trouvé nulle part n'est autre chose que la faculté que possède l'intelligence d'immatérialiser l'objet pour le rendre intelligible. Nous avons longuement prouvé sa nécessité dans un des chapitres précédents, nous y reviendrons à la fin de cette discussion, et l'on verra qu'il n'est pas « une invention d'Aristote « acceptée, modifiée, corrigée plus ou moins « par ses disciples, mais toujours également « dénuée de toute espèce de preuves ».

« Pourquoi donc rejeter (page 359) la com-« munication directe et immédiate de la vérité ? » Nous ne rejetons que la communication directe et immédiate de la vérité increée. Il ne faut pas distinguer, nous dit-on, entre « une vérité et « une vérité, une vérité qui est celle de Dieu, « une vérité qui est celle des anges, et une vérité « qui est la nôtre. » N'est-il pas permis, au moins, de distinguer entre l'être de Dieu, l'être des anges et l'être du monde ? Pourquoi dès lors nous serait-il défendu de distinguer entre la vérité divine, la vérité angélique et la vérité rationnelle? Sans doute, toute la vérité angélique

et toute la vérité humaine sont en Dieu, mais toute la vérité divine n'est pas dans l'ange, et toute la vérité angélique n'est pas dans l'intelligence humaine ; il y a donc des degrés dans les vérités comme dans les intelligences, comme dans les êtres : un seul être, une seule vérité, une seule intelligence sont increéés ; tout ce qui est en dehors et au-dessous est créé, être, intelligence, vérité.

« Pourquoi ne reconnaîtrions-nous pas (ibid.) « que la vérité qui nous rend intelligents est la « même vérité que Dieu engendre et qu'il con- « temple dans son entendement éternel ? Serait- « ce parce que Dieu serait impuissant à nous la « communiquer ? Quoi ! on accordera au corps, « au bois et à la pierre l'intelligibilité, et on la « refusera à Dieu seul ! Le fer et le plomb seront « intelligibles et Dieu ne le sera pas ! »

Pour reconnaître que la vérité qui nous rend intelligents est la même que Dieu contemple dans son entendement éternel, il faudrait reconnaître que notre intelligence est aussi puissante que celle de Dieu, car si la vérité est la même, les intelligences sont égales. Si l'on remarque, en outre, qu'en Dieu l'intelligence et l'être se confondent (1), on comprendra pourquoi nous tenons tant à distinguer la vérité créée de la

(1) I p., q. XIV, a. 4.

vérité increéée et à faire de l'intelligence humaine une faculté personnelle, ayant son activité et sa lumière propres. Quand nous accordons l'intelligibilité au bois, au fer, au plomb, à la pierre, nous ne la refusons pas à Dieu, nous disons seulement que Dieu est intelligible en lui-même, mais pas pour nous [1], tandis que les objets matériels, qui ne le sont pas en eux-mêmes, le sont cependant pour nous. Personne ne peut nier qu'il ne soit plus facile de voir et de connaître une pierre que de voir et de connaître Dieu. De même que le soleil, qui est en lui-même bien plus visible qu'un objet coloré, est cependant plus difficile à regarder parce que sa lumière trop resplendissante éblouit notre regard; de même Dieu est tellement au-dessus de notre intelligence, que c'est précisément sa suprême intelligibilité qui le dérobe dans une *lumière inaccessible.*

D'après notre éminent contradicteur, le système que nous défendons conduit à deux conséquences absurdes : 1° une intelligence créée est impossible ; 2° le néant produit l'être. Si ces deux conséquences se déduisent logiquement de nos principes, nous sommes tout disposés à les abandonner : il importe donc de savoir s'ils les contiennent réellement.

(1) I p., q. II, a. 1.

« Je suis intelligent par la vérité, dit M. l'abbé « Hugonin ; là où il n'y aurait pas de vérité, il « n'y aurait pas d'intelligence. » Je distingue : par la vérité, je suis intelligent, *en acte*, je l'accorde ; *en puissance*, je le nie. Ce n'est pas la vérité qui me donne la puissance intellectuelle puisqu'elle la suppose nécessairement : je ne puis, en effet, comprendre la vérité qu'à la condition d'être intelligent. La vérité actualise mon intelligence, mais elle ne me la donne pas. « Là où il n'y aurait pas de vérité, il n'y aurait « pas d'intelligence. » Je fais la même distinction : il n'y aurait pas d'intelligence *en acte*, je l'accorde, *en puissance* je le nie. « Cette vérité (ibid., « p. 360) est l'objet de mes idées, c'est ce que « je pense. Or, si cet objet est une créature, « qu'elle soit corps ou esprit, c'est par elle que « je suis intelligent. » Intelligent en acte, oui, intelligent en puissance, non. « Alors je demande : « cette créature que vous placez entre Dieu et « mon intelligence, est-elle elle-même intelli- « gente ou non ? Si elle est intelligente, elle « aussi aura besoin d'une autre créature, et celle- « ci d'une autre, et ainsi de suite à l'infini. Or, « comme toute série successive et infinie est « impossible, il suit rigoureusement que, dans « ce système, une intelligence créée n'est pas « possible. »

On le voit, M. Hugonin suppose que, dans

notre système, c'est la vérité, l'objet compris, qui donne l'intelligence qui sans lui n'existerait pas. Ainsi, par exemple, je vois une pierre, je la comprends, c'est la pierre qui fait de moi un être intelligent et qui me donne l'être intellectuel. Il est clair que ce système est absurde, mais ce n'est pas le nôtre. Dieu seul crée les êtres intelligents, il leur donne la puissance de comprendre et cette puissance entre en exercice lorsque *hic et nunc* elle comprend une vérité. La vérité ne fait donc que déterminer, qu'actualiser la puissance ; mais aucun scolastique ne s'est jamais avisé de dire qu'elle la créait. La première conséquence signalée par M. Hugonin n'est donc nullement renfermée dans nos principes. Il en est de même de la seconde.

« Si cet intermédiaire n'est pas intelligent, il « en résulte cette autre absurdité, c'est que ce « qui n'est pas intelligent produit l'intelligence. « Une telle affirmation est identique à cet autre : « le néant produit l'être. »

C'est toujours la même inexactitude : on suppose que, dans notre système, l'être compris donne la faculté.

M. l'abbé Hugonin repousse ensuite avec indignation tout soupçon de Panthéisme et ses déclarations empruntées à M. Ubaghs de Louvain sont plus que suffisantes pour écarter du débat une semblable accusation ; mais là où il dépasse

la mesure, c'est quand il entreprend « de la faire « retomber tout entière sur la tête de ses adver- « saires » (page 362). Il est vrai qu'il choisit Fichte, Schelling et Hégel ; mais en dehors de ces Allemands, que nous lui abandonnons, il y a d'autres adversaires de l'ontologisme qu'on ne peut pas, sans la plus criante injustice, accuser de Panthéisme.

Le chapitre x se termine par de nombreuses citations favorables à l'ontologisme. Quand on veut juger un système, il ne suffit pas de savoir ce qu'en ont dit ses partisans, il faut surtout se demander si ce qu'ils ont dit est vrai, et, quand les autorités sont contestables, on doit soigneusement rechercher si les auteurs ont eu en vue la connaissance naturelle ou s'ils n'ont parlé que de la connaissance surnaturelle.

Le chapitre xi, qui a pour titre que le Verbe de Dieu est la « lumière de nos âmes », nous indique assez clairement que nous abordons la question fondamentale de l'ontologisme et que nous allons discuter une doctrine qui lui est chère.

« Si nous devons à tout prix, dit M. l'abbé « Hugonin, maintenir la distinction de l'ordre « naturel et l'ordre surnaturel, ne nous sera-t-il « pas permis d'indiquer, comme philosophe, le « point où ils se rencontrent et s'harmonisent « puisqu'ils s'unissent sans se confondre d'une

« intime union ? C'est ce que nous nous propo-
« sons de faire dans ce chapitre. »

L'intention de distinguer les deux ordres est assurément très louable, et c'est pour cela que nous avons tenu à établir d'une manière si ferme et si nette l'existence de la vérité créée pour la distinguer de la vérité increéée ; mais, malgré ses bonnes intentions, l'ontologisme est amené, en vertu même de son système, à confondre le naturel avec le surnaturel. Il s'en défend, je le sais ; toutefois il est bien difficile, nous le verrons, de ne pas le soupçonner d'effacer tellement la ligne de démarcation qu'elle est à peine visible. Suivons attentivement la marche du système, et l'on se convaincra que nos soupçons sont fondés.

« Nous avons démontré que la vérité est
« divine, dit M. Hugonin, qu'elle est l'intelli-
« gence ou la pensée de Dieu qui se pense lui-
« même... La philosophie ne peut aller plus
« loin (page 389). »

D'après les ontologistes, la philosophie peut donc démontrer que la vérité est l'intelligence ou la pensée de Dieu ; mais s'il s'agit d'aller plus en avant dans la connaissance de l'intelligence divine, on a recours à la théologie, qui nous apprend que cette intelligence est le Verbe de Dieu lui-même. Les conséquences sont faciles à déduire.

La première est que « le Verbe divin est la « lumière de nos âmes, sans qu'il y ait entre lui « et nous aucune réalité interposée ».

Ainsi donc la lumière de nos âmes n'est pas notre raison personnelle, c'est le Verbe de Dieu lui-même.

Il faut le prouver. L'auteur développe deux sortes d'arguments : l'autorité et le raisonnement. Quant à la preuve d'autorité, nous récusons celle donnée par Malebranche, car nous en avons fait justice ; quant aux textes de saint Augustin, il est plus clair que le jour que le saint Docteur parle de l'illumination surnaturelle de la raison par la lumière du Verbe de Dieu, et il est impossible de les interpréter dans le sens d'une illumination divine dans l'ordre naturel. Saint Augustin, en effet, invoque *le Verbe qui s'est fait chair et qui a habité parmi nous*, il est dès lors évident qu'il est dans un monde qui n'est pas le nôtre au point de vue où nous devons nous placer en philosophie. M. Hugonin avoue que quelques-uns des passages qu'il cite doivent s'entendre de la vérité surnaturelle ; mais il ajoute que la plupart ne peuvent et ne doivent s'entendre que de la vérité naturelle : « Il s'agit, « en effet, dit-il, des nombres, des vérités ma- « thématiques, des essences de toutes choses « que Dieu contemplait quand il créait le monde.

(1) I p., q. LXXXIV, a. 6, ad. 1 et ad. 2.

« Or ces vérités sont rationnelles et n'appar-
« tiennent nullement à l'ordre surnaturel. Et
« cependant saint Augustin nous apprend que,
« lorsque nous les contemplons, c'est la vérité
« divine que nous voyons, le Verbe de Dieu
« immuable et éternellement engendré dans le
« sein de son Père. »

C'est très-bien, mais il s'agit de savoir si, pour saint Augustin, cette vue des nombres, des vérités mathématiques, des essences en Dieu, est directe ou indirecte, toute la question est là. Or le saint Docteur ne distingue pas, car ce n'est qu'avec les scolastiques que la langue philosophique et théologique a revêtu une forme plus précise ; nous pouvons donc interpréter les passages de saint Augustin dans un sens ou dans un autre : avec saint Thomas, nous les interprétons, ou d'autres semblables, dans un sens opposé à l'ontologisme.

Ce qui est plus grave qu'une interprétation plus ou moins heureuse (nous parlons de la nôtre comme de celle de notre savant contradicteur), c'est l'affirmation que « saint Augustin
« ne distingue pas une vérité objective créée et
« une vérité objective increée, une vérité objec-
« tive qui serait le Verbe de Dieu et une vérité
« objective qui ne le serait pas. Cette distinction
« serait inintelligible. Il n'y a pas une vérité en

« Dieu qui est la vérité surnaturelle, et une « vérité hors de Dieu qui est la vérité naturelle, « de même qu'il n'y a pas en l'homme une « faculté qui est la raison, et une autre hors de « la raison qui est la foi. »

Que saint Augustin ait distingué ou non, il est certain qu'il y a en Dieu *pour nous* deux ordres de vérités objectives : les unes qui sont accessibles à la raison, les autres qui la dépassent. Ces vérités ne sont en Dieu qu'une seule et même chose, l'essence divine ; mais pour nous elles sont distinctes, et la preuve, c'est que la raison comprend les unes et que les autres se cachent dans un impénétrable mystère. De même qu'il y a en nous une lumière, la foi, absolument distincte de la raison ; de même, à ces deux lumières, correspondent en Dieu deux ordres de vérités. Encore une fois, toutes ces vérités sont en Dieu, aucune n'est en dehors de l'essence divine ; mais pour nous elles sont distinctes et on ne peut pas admettre que saint Augustin les ait confondues. Il s'est bien gardé, en effet, de tomber dans une erreur pareille, et l'on n'a qu'à lire, pour s'en convaincre, les deux premiers chapitres du livre XVe de la Trinité.

Quand les ontologistes s'appuient sur l'autorité de saint Augustin pour soutenir que notre âme, dans la contemplation de la vérité, se nourrit du Verbe de Dieu et se transforme en

lui [1], ils confondent les élans passionnés du saint avec la haute raison du philosophe. Comme philosophe, en effet, le grand Evêque établit nettement la profonde différence qui sépare notre verbe du Verbe de Dieu, car il développe ces deux propositions : Dissimilitudo *quam maxima* inter verbum ac scientiam nostram et verbum scientiamque divinam. — Quanta dissimilitudo verbi nostri et Verbi divini [2].

Nos adversaires abusent aussi de cette parole de l'Evangile de saint Jean : « Le Verbe était la « vraie lumière qui illumine tout homme venant « en ce monde [3]. » Ils en infèrent que l'intelligence humaine est naturellement et directement éclairée par la lumière même du Verbe de Dieu, tandis que, comme le fait observer fort bien saint Thomas d'Aquin [4], on ne peut en conclure qu'une chose, à savoir : que notre raison dérive de la raison divine comme tout ce qui est participé dérive de ce qui est tel par essence.

Les autorités qu'on allègue en faveur de la thèse que le Verbe divin est la lumière de nos âmes sans qu'il y ait entre lui et nous aucune

(1) M. l'abbé Hugonin, Ontologie, Ier vol., IIe p., c. XI, p. 395.
(2) De Trinitate, l. XV, c. XII et XV.
(3) I, 9.
(4) In Ev. Joann., c. I, l. V.

réalité interposée, ne sont donc pas concluantes, examinons les preuves de raison.

On n'en fournit qu'une : l'unité subjective de la vérité. « Nos idées sont multiples, il est vrai; « (page 389), mais leur multiplicité n'est pas « une preuve que la vérité soit elle-même divisée « et multiple. »

Remarquons que l'on passe, sans nous en avertir, de la vérité subjective à la vérité objective, car lorsqu'on dit *nos idées*, il s'agit évidemment de la première; quand on dit *la vérité elle-même*, on semble faire allusion à la seconde. La suite nous fait croire qu'on ne parle que de la vérité subjective.

« La faiblesse seule de nos intelligences opère « en elle ce déchirement et cette division. Plus « j'étudie la pensée, plus je reconnais une unité « profonde dans cette multiplicité apparente... « la multiplicité des figures est comprise dans « l'idée une d'étendue, l'infinité des nombres « n'est que la fécondité de l'unité... »

Nous croyons, au contraire, que l'unité n'est qu'apparente, et que la multiplicité est fort réelle. J'ai l'idée d'étendue *une*, soit, mais ce n'est qu'une idée vague et indéterminée, car lorsque je veux la préciser et la déterminer dans telle ou telle figure, la différence m'apparaît telle que deux figures, le cercle et le carré, par exemple, sont irréductibles. L'idée que j'ai du carré n'est

et ne peut pas être l'idée du cercle et la différence est si profonde, que l'idée vague d'étendue ne suffit pas pour combler l'abîme qui les sépare. Il en est de même des nombres. Ils sont *un* si je ne considère que le nombre en général; mais si je localise cette idée dans les unités, alors les différences m'apparaissent et je ne puis pas dire, par exemple, que l'idée de 5 est une avec l'idée de 4. Ce serait affirmer que le tout est égal à la partie.

Ainsi donc, dans mes idées, c'est l'unité qui est apparente et c'est la multiplicité qui est réelle : j'en conclus que mes idées sont produites par une autre lumière que par celle du Verbe de Dieu en qui l'unité est absolue. Dieu n'a qu'un Verbe parce que ce Verbe est infini et incréé; nous en avons plusieurs parce qu'ils sont finis et créés. Il y a donc entre la lumière de nos âmes et le Verbe de Dieu la distance qui sépare la terre du ciel, le créé de l'incréé, le fini de l'infini, l'homme de Dieu. Mais les ontologistes sont si éloignés d'accepter cette doctrine, qu'ils vont jusqu'à enseigner « une sorte d'*incar-* « *nation naturelle universelle* et *perpétuelle*, qui est « l'union du Verbe à la chair en chacun de nous « (page 436). » Ils se hâtent, il est vrai, de remarquer la grande différence qui sépare cette union du Verbe avec celle qu'il accomplit dans le mystère de l'incarnation ; cette incarnation

naturelle n'en est toutefois pas moins étrange et inacceptable en philosophie.

Quant à l'illumination directe et immédiate de l'intelligence humaine par l'intelligence divine, de telle sorte que la lumière qui nous éclaire est la lumière même de Dieu, nous avons démontré déjà la fausseté de cette thèse si chère à tous les ontologistes [1].

(1) Livre IV, ch. I.

CHAPITRE VII

Le Transcendantalisme.

KANT ET LES CONCEPTS *à priori* PURS. — LE MOI DE FICHTE. — L'IDENTIQUE DE SCHELLING. — L'IDÉE DE HÉGEL.

L'ontologisme est une doctrine fausse qui perd tous les jours du terrain et qui disparaîtra, je l'espère, avec l'étude et la propagation de la philosophie de saint Thomas; mais, nous aimons à le reconnaître, ses défenseurs sont des écrivains de premier ordre. L'éclat de leur parole et leur enthousiasme mystique sont de nature à séduire ceux qu'une philosophie saine et forte n'a pas suffisamment prémunis contre tous les entraînements de l'imagination. Si l'ontologisme nous trompe et nous égare, on lui doit au moins

cette justice : il le fait de bonne foi et d'une manière charmante. Hélas! on ne peut pas en dire autant des philosophes que nous sommes condamnés à lire après Malebranche. Ici, un langage à peine humain traduit dans des formules sauvages, une philosophie nuageuse, qui est un outrage au bon sens et qui atteint la limite la plus extrême des aberrations humaines. Que le lecteur s'arme donc de courage, s'il veut ouvrir avec nous les livres de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hégel.

Leurs systèmes sont désignés sous le nom général de *Transcendantalisme*, parce que ces philosophes «*passant par-dessus* toute expérience « ont prétendu démontrer l'origine de la connais- « sance humaine *à priori*, c'est-à-dire par l'ana- « lyse même du fait de la connaissance, toute « espèce d'expérience étant mise de côté[1]. »

Jamais on ne donnera une explication satisfaisante de la connaissance humaine, jamais on n'assignera sa véritable origine si l'on ne tient compte d'abord des trois éléments qui la constituent : le sujet connaissant, l'objet connu, l'union de l'objet et du sujet. Mais cela ne suffit pas, il faut, en outre, prendre le sujet tel qu'il est en réalité. Les partisans des idées innées et

(1) Sanseverino : Éléments de Philosophie chrétienne, t. I, page 593.

les ontologistes manquent à cette première condition en supposant, les uns que le sujet est créé avec des notions toutes faites, les autres en disant qu'il est un rayon direct et immédiat de la lumière de Dieu. Il est nécessaire aussi de faire à l'objet sa part légitime. Quand nous connaissons, nous connaissons évidemment quelque chose. Ce quelque chose nous est offert comme objet de connaissance : il n'est pas un produit de notre pensée; nous ne le créons pas; il ne dépend pas de nous quant à son existence. C'est pour avoir méconnu cette seconde condition que les philosophes allemands sont tombés dans les erreurs que nous allons signaler.

Selon notre constante habitude, nous citerons fidèlement les paroles de nos adversaires, afin que l'on ne puisse pas nous accuser de leur prêter des absurdités.

Kant est bien obligé de faire à l'objet sa part légitime dans le phénomène de la connaissance; mais, à mesure qu'il avance dans sa critique, il la diminue tellement, qu'elle finit par disparaître pour faire place à des formes innées qui créent l'objet et la science totale.

« Nul doute, dit-il (1), que toutes nos connais- « sances ne commencent par l'expérience; en

(1) Critique de la Raison pure, introduction. Traduction de M. Tissot.

« effet, par quoi la faculté de connaître serait-
« elle portée à s'exercer sinon par des objets qui
« affectent nos sens et qui, d'un côté, occasion-
« nent par eux-mêmes des représentations, en
« même temps que, de l'autre, ils excitent l'acti-
« vité intellectuelle à comparer ces objets, à les
« unir ou à les séparer et à mettre ainsi en
« œuvre la matière grossière des impressions
« extérieures pour en composer la connaissance
« des choses, connaissance que nous appelons
« expérience? Aucune de nos connaissances ne
« précède donc en nous l'expérience; toutes
« commencent avec elle. »

Kant reconnaît donc ouvertement la nécessité d'un objet pour exercer la faculté de connaître et pour l'exciter par des représentations : que pouvons-nous connaître, en effet, si un objet ne vient pas déterminer notre faculté?

Malgré ces déclarations si formelles et si nettes, Kant ne tarde pas à s'éloigner du droit sentier et, dès les lignes suivantes, il contredit ses premières assertions.

« Quoique toutes nos connaissances commen-
« cent avec l'expérience, elles n'en procèdent pas
« toutes, car il se peut que la connaissance
« même qui nous vient de l'expérience soit un
« composé de ce que nous recevons dans les
« sensations, et *de ce que produit d'elle-même*
« notre propre faculté de connaître (simplement

« provoquée par des impressions sensibles),
« quoique nous ne puissions distinguer ce der-
« nier élément du premier, tant qu'une longue
« expérience ne nous y a pas rendus attentifs et
« ne nous a pas appris cette distinction. »

Dans le membre de phrase que nous avons souligné, Kant commence à laisser entrevoir la clef de voûte de son système sur la connaissance humaine. Il la réduit, nous le verrons tout à l'heure, à la *seule* énergie du sujet, abstraction faite de l'objet; voilà pourquoi il parle déjà *de ce que la faculté produit d'elle-même.* Il reconnaît, il est vrai, qu'elle est provoquée par les impressions sensibles; mais on peut lui demander d'où viennent ces impressions sensibles, si ce n'est de l'objet perçu par les sens? Non seulement il ne répond pas à cette question si naturelle, mais il s'éloigne de plus en plus de son point de départ, et, après avoir affirmé que toutes nos connaissances commencent par l'expérience et supposent un objet, il admet une connaissance indépendante de l'expérience et même des impressions sensibles.

« C'est donc pour le moins, dit-il, une ques-
« tion qui demande à être examinée de près et
« qui ne peut se résoudre au premier coup d'œil,
« que celle de savoir s'il y a une connaissance
« indépendante de l'expérience et même de
« toute impression des sens. On appelle cette

« sorte de connaissances *des connaissances à*
« *priori* et on les distingue des connaissances
« *empiriques*, qui ont leur source *à posteriori*,
« c'est-à-dire dans l'expérience. »

Kant se demande donc s'il peut y avoir des connaissances indépendantes de l'expérience et des sens, et, tout en avouant que ce problème ne peut se résoudre du premier coup d'œil, il déclare cependant sans hésiter que de telles connaissances existent, et il les appelle *à priori*. Avant de donner cette solution si brusque à une question qu'il reconnaît difficile, il aurait dû l'étudier de plus près et n'appuyer sa thèse que sur de bonnes preuves. Il pense sans doute que son affirmation doit nous suffire.

Il divise ensuite les connaissances *à priori* en deux classes : les unes, que nous n'obtenons pas par une expérience directe, il est vrai, mais qui s'appuient sur un principe puisé dans l'expérience; les autres, qui sont absolument indépendantes, non plus seulement de telle ou telle expérience particulière, mais de toute conception empirique, et il les appelle *connaissances à priori pures*.

Il donne deux règles pour distinguer une connaissance expérimentale d'une connaissance *à priori* pure [1].

(1) Loc. cit., § 2.

1° Toute proposition nécessaire est *à priori* et si elle n'est nullement dérivée, elle est absolument *à priori*.

2° Toute proposition d'une universalité rigoureuse est *à priori*, car l'expérience est incapable de la fournir.

Est-il bien vrai qu'un jugement, qu'une proposition présentant ces deux caractères soient *à priori* dans le sens de Kant? Non, car l'expérience peut fournir des propositions nécessaires et universelles. Si, en effet, je divise un tout en ses parties, cette expérience m'aidera à formuler cette proposition nécessaire et universelle : la partie est plus petite que le tout. Elle n'est donc pas *à priori* comme le soutient le philosophe allemand. Kant a beau dire que l'universalité empirique n'a qu'une valeur relative et essayer de diminuer la valeur de l'induction, l'exemple que nous venons de citer prouve que l'expérience peut donner une universalité absolue, car il est absolument vrai que la partie est plus petite que le tout.

Kant met au nombre des connaissances *à priori* pures les questions les plus importantes de la Métaphysique : Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme.

« Une chose encore plus importante que tout « ce qui précède, dit-il (1), c'est que certaines

(1) Loc. cit., § 3.

« connaissances sortent complètement du champ
« de toute expérience possible et semblent, par
« le moyen de concepts qui n'ont nulle part un
« objet sensible correspondant, étendre l'en-
« ceinte de nos jugements au delà des limites de
« l'expérience.

« Et c'est précisément dans ces dernières
« connaissances, qui s'élèvent au-dessus du
« monde sensible, où l'expérience ne peut ni
« guider ni rectifier le jugement, que se font les
« investigations de notre raison, investigations
« qui nous paraissent bien préférables et leur
« but bien supérieur à tout ce que l'entendement
« peut apprendre dans le champ des phéno-
« mènes... Ces inévitables questions de la raison
« pure sont : Dieu, la liberté, l'immortalité. La
« science dont le but et tous les procédés tendent
« à la solution de toutes ces questions s'appelle
« Métaphysique. »

Ainsi donc, d'après Kant, les notions de Dieu, de la liberté, de l'immortalité sont des connaissances *à priori* pures, pour l'étude desquelles l'expérience est inutile et impuisante.

Cette thèse ne diffère que par la forme du système *des idées innées,* car si nous avons toutes ces notions avant toute expérience, c'est qu'elles sont nées avec nous. Mais est-il vrai que l'expérience n'entre pour rien dans la formation de ces conceptions? Non. C'est, en effet, et

nous l'avons démontré, par l'expérience que nous avons des choses sensibles que nous nous élevons à l'idée de Dieu; nous expérimentons en nous-mêmes notre propre liberté, car nous nous sentons libres de faire telle ou telle chose, et c'est par l'étude expérimentale de la nature de notre âme que nous concluons son immortalité.

Si Kant entend le mot expérience dans un sens vulgaire et grossier, comme s'il n'y avait d'expériences que celles de chimie ou de physique, nous lui accordons volontiers qu'elles sont un procédé impuissant pour résoudre les problèmes dont nous parlons; mais, en métaphysique, expérience a un sens beaucoup plus étendu et doit se prendre pour toute opération où la sensation entre comme élément ou comme cause partielle. Or, dans ce sens, toutes nos connaissances ont quelque chose d'empirique; par conséquent, les notions *à priori* pures de Kant ne sont que de vains fantômes.

« Quand une fois les barrières de l'expérience « sont franchies, dit-il, on est bien sûr de n'être « plus contredit par elle. »

C'est clair, et il ne faut pas être très fort pour l'avoir trouvé. Mais il est bon, en philosophie comme en toute chose, de contrôler la théorie par l'expérience, car l'expérience redresse souvent des théories conçues *à priori*, et si elle les

contredit, c'est que la thèse est évidemment fausse.

Kant appelle *intuition sensible* la connaissance qui se rapporte immédiatement aux choses (1), et il y distingue la matière et la forme : la matière *donnée à posteriori* correspond à la sensation, et la forme, indépendante de toute sensation, est toute préparée *à priori* dans l'esprit. La forme pure de l'intuition sensible est celle qui n'a rien d'empirique ; elle est double : l'espace et le temps. Tels sont les deux premiers principes de la connaissance *à priori*.

Kant nous permettra de lui demander : 1° pourquoi il fait de l'espace et du temps les deux formes de l'intuition sensible ? Ne sont-ils pas plutôt des conceptions supra-sensibles, car qu'est-ce que l'espace sans les corps ? qu'est-ce que le temps sans les êtres dont il mesure la durée ? 2° Si nous ne voyions aucun corps, aurions-nous la notion de l'espace ? si nous ne constations la durée successive des êtres, aurions-nous l'idée du temps ?

C'est donc arbitrairement et sans raison que Kant fait de l'espace et du temps les deux formes de l'intuition sensible, et, en outre, il ne suffit pas d'affirmer qu'elles préexistent dans

(1) Critique de la Raison pure, ch. I, § 1 ; Esthétique transcendantale.

l'esprit avant toute expérience, il faudrait le prouver. Nous ne suivrons pas le solitaire de Kœnigsberg dans son analytique des concepts et des principes, car n'oublions pas que nous ne traitons, dans ce chapitre, que la question de l'origine des idées. Or, sur ce sujet, la pensée de Kant flotte, indécise, entre le principe qui s'impose à toute psychologie vraie : *Nihil est in intellectu...* et la théorie si chère à son imagination des concepts purs *à priori*. D'un côté, il ne peut se refuser à admettre le principe, et, de l'autre, il ne veut pas abandonner le système dont il est le créateur. C'est parce qu'il n'a pas pris résolument son parti entre ces deux voies opposées que Kant a introduit dans sa philosophie une sorte de dualisme, source de nombreuses contradictions.

« L'entendement, dit-il (1), ne peut jamais « faire un usage transcendantal de tous ses *prin-* « *cipes à priori*, il ne peut même employer tous « ces concepts qu'empiriquement, mais jamais « transcendantalement. C'est là un principe qui, « s'il peut être connu avec conviction, tend aux « plus graves conséquences. L'usage transcen- « dantal d'un concept dans un principe consiste « en ce qu'il se rapporte aux choses *en général* « et *en soi*, tandis que l'usage empirique ne se

(1) Ibid., l. II, sect. III, c. III.

« rapporte qu'aux seuls phénomènes, c'est-à-
« dire aux objets d'une expérience possible.
« L'on conçoit par là que ce dernier usage est
« le seul qui puisse avoir lieu. Il faut d'abord
« pour tout concept la forme logique d'un
« concept en général (de la pensée) et ensuite la
« possibilité de lui soumettre un objet auquel il
« se rapporte. Sans cet objet, il n'a pas le sens
« et manque de contenu, quoiqu'il puisse
« toujours renfermer la fonction logique servant
« à former un concept au moyen de certaines
« données. Or un objet ne peut être donné à un
« concept que dans l'intuition; et quoique une
« intuition pure soit possible *à priori* avant
« l'objet, cependant elle ne peut recevoir son
« objet, et, par conséquent, sa valeur objective
« que par l'intuition empirique dont elle est la
« forme. Tous les concepts, et avec eux, par
« conséquent, tous les principes, tout *à priori*
« qu'ils puissent être, se rapportent cependant
« à des intuitions empiriques, c'est-à-dire à
« des données de l'expérience possible. Autre-
« ment ils n'ont aucune valeur objective, et ne
« sont qu'un vrai jeu, soit de l'imagination,
« soit de l'entendement, avec les représentations
« respectives de l'une ou de l'autre de ces
« facultés. »

Il n'est pas possible de jeter à l'eau plus leste-
ment un système qui a coûté tant d'efforts et

tant de subtilités. Kant nous déclare donc que tous ces concepts purs *à priori* ne sont qu'un jeu de l'imagination s'ils ne sont pas contrôlés par l'intuition empirique, c'est-à-dire par l'expérience. Dès lors à quoi servent-ils si l'entendement ne peut jamais en faire usage, s'ils n'ont pas de sens et manquent de contenu quand l'objet fait défaut? « Ils renferment toujours, « dit Kant, la fonction logique servant à former « un concept au moyen de certaines données. » Mais à quoi bon une fonction qui ne peut pas fonctionner ou qui a besoin pour cela « de certaines « données ? » Ces données ne peuvent être fournies que par l'intuition sensible, par conséquent, sans elle les concepts purs *à priori* deviennent inutiles et ne sont qu'un jeu de l'imagination.

Kant exécute d'aussi bonne grâce les catégories et les principes qui s'en forment, « qui, dit- « il, n'ont aucune valeur sans les conditions de « la sensibilité » sans lesquelles « on ne peut « concevoir par aucun exemple ce que peut « être l'objet propre de ces concepts ».

Il semble après cela que Kant va sacrifier tout son système; non, il lui reconnaît, au contraire, de grands avantages.

« L'Analytique transcendantale, dit-il, a cet « important résultat de faire voir que l'entende- « ment ne peut jamais aboutir *à priori* qu'à « anticiper la forme d'une expérience possible.»

C'est tout simplement un non sens; car *anticiper la forme d'une expérience possible,* c'est régler par avance et *à priori* les conditions d'une expérience qui n'est pas faite encore et s'exposer par conséquent à voir cette forme préconçue diamétralement contraire à l'expérience. C'est après, et non avant, qu'il faut déterminer la forme d'une expérience.

Pour Kant, « l'idée est un concept nécessaire « de la raison, auquel ne peut correspondre « aucun objet donné par les sens (1) ». Ces concepts « sont donnés par la nature même de la « raison... ils sont transcendants et dépassent « les bornes de l'expérience ». Ils ressemblent donc beaucoup aux concepts *à priori* purs que Kant déclarait tout à l'heure n'être qu'un jeu de l'imagination.

Les idées transcendantales se divisent, d'après Kant, en trois classes : la première contient l'unité du sujet pensant qui est l'objet de la *psychologie;* la seconde renferme l'ensemble de tous les phénomènes extérieurs et a pour objet la *cosmologie;* la troisième embrasse l'unité absolue des conditions de tous les objets de la pensée et a pour but *la théologie.*

Ainsi donc, selon Kant, la science de l'âme,

(1) Critique de la Raison pure, t. II, p. 29, 3e édit.

du monde et de Dieu préexiste dans l'entendement, au moyen des idées transcendantales qui sont données par « la nature même de la raison ». C'est le système le plus complet des idées innées, exagéré même au delà de toute limite. Car si les idées transcendantales sont données par la nature, et si, d'autre part, elles ont pour objet tout ce qui peut être connu, la science totale est donc innée et son acquisition ne consistera que dans le développement du sujet, sans tenir compte de l'objet.

Cette conclusion dont la fausseté a été démontrée ([1]), a ouvert la voie aux aberrations de Fichte. Kant, en effet, avec ses concepts purs et le peu de place qu'il accorde à l'objet devait lancer la philosophie allemande dans les abstractions où elle est allée se perdre.

« Le système de Fichte n'est qu'un tissu d'absurdités ([2]). » Il n'y a vraiment pas d'autre expression pour rendre le dégoût et le mépris qui s'emparent de quiconque a le courage de parcourir les livres de ce philosophe. Jamais le délire insensé et les divagations de l'intelligence humaine ne sont allés aussi loin; et si cette philosophie n'avait eu en France une certaine

(1) Voir l. IV, ch. v et vi.
(2) Sanseverino, t. I, p. 602.

vogue, le mieux serait de n'en pas parler. Il le faut cependant, et nous sommes réduit à discuter des thèses qui sont un défi jeté au sens commun.

L'idée mère du système de Fichte est la conception du Moi pur et absolu.

« Il n'y a primitivement, dit-il (1), qu'une « substance, le moi : tous les accidents possibles « et aussi toutes les réalités possibles sont posés « dans cette unique substance... »

« Le problème suprême qui comprend en soi « tous les autres problèmes est celui-ci : Com- « ment le moi peut-il agir immédiatement sur « le non moi (l'univers) ou le non moi sur le moi, « puisqu'ils sont tous deux tout à fait contraires « l'un à l'autre ? »

On pourrait répondre à Fichte que ce problème n'existe pas, puisque le moi étant tout, le non moi est nécessairement rien. C'est, en effet, une des solutions qu'il va nous donner tout à l'heure.

« On insère entre eux, continue-t-il, une X « quelconque sur laquelle ils agissent tous les « deux, et au moyen de laquelle ils agissent « donc médiatement l'un sur l'autre. Mais on « découvre bientôt qu'il doit y avoir dans cette X « un point où le moi et le non moi se rencontrent

(1) Principes fondamentaux de la science et de la connaissance : traduction de Grimblot, p. 65.

« immédiatement. Pour l'éviter, on pose de nou-
« veau entre eux et à la place des limites rigou-
« reuses un nouveau terme moyen Y. Mais
« bientôt encore, dans Y comme dans X, on voit
« qu'il doit y avoir un point où les deux oppo-
« sés sont en contact immédiat. Cela continue-
« rait ainsi jusqu'à l'infini à moins qu'un arrêt
« absolu de la raison que le philosophe ne pro-
« nonce pas, mais qu'il ne fait qu'indiquer ne
« décidât que : Puisque le non moi ne peut être
« concilié en aucune manière avec le moi, il ne
« doit pas être non moi ; décision qui résoudrait
« le nœud, il est vrai, mais en le tranchant. »

Le problème que se pose Fichte est celui qui a préocccupé tous les philosophes : Etant admis le sujet et l'objet, comment s'opère la connaissance du second par le premier ? Mais Fichte supprime l'un des deux termes pour donner la réalité totale au sujet ; par conséquent, la solution qui, d'après lui, tranche le nœud de la difficulté en supprimant l'objet est la seule logique. Il sent bien qu'elle est trop radicale, aussi en cherche-t-il une autre :

« On peut encore considérer les choses d'un
« autre point de vue. — En tant qu'il est limité
« par le non moi, le moi est fini ; mais en lui-
« même, et tant qu'il est posé par sa propre
« activité absolue, il est infini. »

Le moi est donc à la fois fini et infini : infini

en lui-même, fini par rapport au non moi. Fichte reconnaît que sa conciliation est impossible, aussi « le fini doit être supprimé, toutes « les limites doivent s'évanouir, le moi doit « demeurer seul comme unité et totalité ».

Fichte n'est pas satisfait de cette solution, il en cherche encore une troisième dans une comparaison.

« Si, dans l'espace continu A, on place au « point M la lumière et au point N l'obscurité, « puisque l'espace est continu, puisqu'il n'y a « point d'hiatus entre M et N, il doit y avoir « entre les deux points un point quelconque O « qui est en même temps lumière et obscurité, « ce qui se contredit. — Posez entre les deux « un terme moyen, le crépuscule. S'il va de P « jusqu'à Q, le crépuscule est limité en P par « la lumière et en Q par l'obscurité. Qu'avez-« vous gagné par là ? un délai, rien de plus ; la « contradiction n'est pas résolue d'une manière « satisfaisante. Le crépuscule est un composé « d'obscurité et de lumière. Or la lumière « brillante ne peut confiner au crépuscule qu'au « point P, de manière que le point P est à « la fois lumière et obscurité, puisque ce qui « distingue le crépuscule de la lumière, c'est « qu'il est aussi obscurité, — qu'il est à la fois « lumière et obscurité. — La même chose « arrive au point Q. — On voit donc qu'il ne

« peut y avoir à la contradiction d'autre solu-
« tion que celle-ci : La lumière et l'obscurité ne
« sont pas opposées en général ; on ne les dis-
« tingue l'une de l'autre que par des différences
« de degrés.

« L'obscurité n'est qu'une quantité très petite
« de lumière. Il en est à peu près de même à
« l'égard du moi et du non moi. »

Fichte tente donc une conciliation sur un terrain neutre où le moi serait un peu du non moi, le non moi un peu du moi, comme le crépuscule est un mélange de lumière et d'obscurité.

Outre l'absurdité qu'il y a à supposer que le moi et le non moi se mélangent pour former un composé qui ne sera ni l'un ni l'autre, Fichte oublie qu'il a posé le moi comme totalité absolue, par conséquent (pour continuer sa comparaison), le moi est comme la lumière éblouissante qui ne souffre aucune ombre et qui ne peut décroître jusqu'au crépuscule. Si Fichte avait posé le moi comme relatif, sa comparaison serait encore à peu près acceptable ; mais, dans l'hypothèse d'un moi seul et absolu, elle est ridicule.

La question est donc toujours pendante et Fichte ne prétend pas l'avoir résolue par sa comparaison : il se met donc en quête d'une autre explication, et c'est ici qu'il déraisonne tout à fait.

« Si son activité ne tendait pas à l'infini, le « moi ne pourrait pas limiter son activité, ni lui « poser des bornes comme il le doit. L'activité « du moi consiste dans un *poser* du moi illimité : « elle rencontre une résistance; si elle surmontait « cette résistance, l'activité qui se trouve au « dela de la limite de la résistance serait entiè- « rement anéantie et supprimée, le moi alors ne « poserait pas ; mais il doit poser sur cette ligne, « il doit se limiter, c'est-à-dire il doit se poser « à cet égard comme ne se posant pas ; il doit « poser dans cette circonférence la limite indé- « terminée, illimitée, infinie, et pour cela il faut « qu'il soit infini. »

En vérité, que signifie cette logomachie ? Il faut donc que l'activité du moi tende à l'infini pour qu'elle puisse s'assigner des limites ? Mais, au contraire, elle doit les reculer. Pourquoi, en outre, rencontre-t-elle une résistance, et pourquoi sera-t-elle détruite si elle la surmonte ? Qu'est-ce encore que cette limite indéterminée, illimitée, infinie? Ces mots hurlent de se trouver ensemble.

Cependant ce n'est encore rien, écoutez :

« S'il ne se limitait pas, le moi ne serait pas « infini. Le moi n'est que ce qu'il se pose, il est « infini, c'est-à-dire il se pose infini : il se déter- « mine par le prédicat de l'activité, donc il se « limite comme substract de l'infini ; il se « distingue de son activité infinie (quoiqu'ils ne

« soient tous deux qu'une seule et même chose), « ainsi doit procéder le moi pour être infini. « L'activité s'échappant dans l'infini, qu'il dis- « tingue de lui-même, doit être son activité; elle « doit lui être attribuée, par conséquent, dans « une seule et même action, indivise, indécom- « posable, il doit admettre de nouveau en soi « cette activité (déterminer A × B par A) ; mais « s'il l'admet en soi, elle est déterminée, elle « n'est donc plus infinie : pourtant elle doit être « infinie, et ainsi elle doit être posée hors du « moi. »

« Cette réciprocité du moi en soi et avec soi- « même en tant qu'elle se pose en même temps « finie et infinie, réciprocité qui n'est qu'une « lutte du moi avec lui-même, se reproduisant « elle-même, tandis que le moi veut réunir ce « qui ne peut être réuni, qu'il cherche tantôt « à admettre l'infini sous la forme du fini, et « tantôt repoussé, pose cet infini hors de lui- « même et tente dans le même moment de le « ramener en lui sous la forme du fini, — cette « réciprocité est la faculté de l'imagination.

« Ainsi sont complètement réunies la ren- « contre et la compréhension ; la rencontre ou « la limite est un produit du concevant dans et « pour la conception. »

Faut-il discuter de semblables folies? Si le moi ne se limitait pas, il ne serait pas infini,

c'est-à-dire s'il n'était pas fini, il ne serait pas infini ! Le moi et son activité sont une seule et même chose, et cependant l'activité doit être posée hors du moi ; cette lutte, dans le moi, du fini et de l'infini, est l'imagination ! Et après ce gâchis, Fichte a l'audace de nous annoncer que c'est «le moment capital de la réunion demandée» entre le sujet et l'objet ? C'est tout simplement se moquer de ses lecteurs que de les croire capables de prendre pour des raisonnements et même pour de la subtilité des contradictions et des absurdités.

« Sans l'infinité du moi, continue Fichte, sans « une faculté productive dont la tendance soit « illimitée et illimitable, on ne saurait expliquer « la possibilité de la représentation. Cette faculté « de production est déduite et synthétiquement « démontrée du postulat qu'il doit y avoir une « représentation, postulat contenu dans la propo- « sition : le moi se pose comme déterminé par « le non moi...

« Le problème était d'unir les opposés, le moi « et le non moi : par l'imagination qui concilie « les contraires, ils peuvent être parfaitement « conciliés. — Le non moi est un produit du « moi se déterminant soi-même ; il n'est rien « d'absolu et de posé hors du moi. Un moi « qui se pose, en tant que se posant soi-même, « ou un sujet n'est pas possible sans un objet

« produit de la manière décrite (la détermination « du moi, sa réflexion sur soi-même comme « déterminée n'est possible qu'à la condition « qu'il se limite par un opposé). Seulement la « question : Comment et par quoi est produit le « choc sur le moi qu'il faut admettre pour l'ex« plication de la représentation ? ne doit pas « recevoir ici de réponse ; car elle est complète« ment en dehors des limites de la science et de « la connaissance. »

Traduisons en un langage un peu plus intelligible la pensée de Fichte.

Si le moi, c'est-à-dire le sujet, n'est pas infini et s'il n'a pas une puissance productive illimitée et illimitable, la représentation, c'est-à-dire la conception de l'objet, est impossible. Et pourquoi? Fichte oublie de nous l'apprendre. Qu'est-ce encore que ce non moi produit par le moi et qui n'est rien en dehors du moi? la faculté productive du moi, bien qu'illimitée, ne produit donc rien? et s'il n'est rien, comment peut-il être opposé au moi? Passons sur toutes ces absurdités et demandons à Fichte quand donc il va nous apprendre comment le moi connaît le non moi; tout l'intérêt de la question est là. Ici, nous dit-il, pas de réponse, car elle est en dehors des limites de la connaissance. On pose donc un problème (le plus important de la psychologie), et quand nous en attendons la solution, on

répond tranquillement qu'il n'y en a pas. Il fallait le dire plus tôt.

Fichte nous eût rendu grand service aussi s'il nous eût appris comment le moi infini se détermine et comment cette détermination produit le non moi (1).

Nous ne devrions peut-être pas poursuivre plus loin cette discussion fastidieuse ; que l'on nous permette cependant de la continuer encore quelques instants.

« Le moi se pose absolument lui-même, et « sans aucun autre fondement (2), et il doit se « poser s'il doit poser quelque autre chose, car « ce qui n'est pas ne peut rien poser; mais le « moi est absolument pour le moi par le fait « propre qu'il se pose soi-même (3). »

Le moi se crée donc lui-même. C'est une proposition terriblement dure à accepter et nous

(1) Nous ne nous arrêtons pas à relever les erreurs psychologiques de Fichte, comme, par exemple, sa distinction entre l'entendement et la raison dont il fait deux facultés ; ce sont des détails peu importants en comparaison des énormités que nous signalons.

(2) Opus cit., p. 194.

(3) « Se poser soi-même et être sont, en parlant du moi, « complètement identiques. La proposition : je suis, parce « que je me suis posé moi-même, peut donc s'exprimer ainsi : « Je suis absolument, parce que je suis. Le moi se posant et « le moi étant sont complètement identiques, sont une seule « et même chose. » Opus cit., p. 9.

avons au moins le droit d'en exiger les preuves : les voici.

« Il doit y avoir encore un poser de l'acte « par lequel le moi se pose soi-même: c'est *à* « *priori* une simple hypothèse. On ne peut se « le prouver par rien si ce n'est par un fait de « conscience, et chacun doit se prouver par ce « fait que cet acte est posé; personne ne peut en « fournir la preuve à autrui par des fondements « rationnels. »

Le moi se crée donc en vertu d'un acte qu'il émet avant d'exister, lequel acte le pose, c'est-à-dire le crée. Agir avant d'exister est un tour de force dont bien peu sont capables; cependant Fichte a très bien senti par son expérience personnelle qu'il l'avait accompli; il avoue seulement qu'il lui est impossible de prouver aux autres comment il s'y est pris pour opérer ce prodige.

En voilà déjà trop : nous parcourrions tout le livre de Fichte que nous rencontrerions toujours les mêmes insanités.

Les systèmes de Schelling et de Hégel ne sont, pour le fond, que celui de Fichte : l'Absolu de Schelling et l'idée de Hégel ne sont que le moi pur de Fichte.

Dès les premières paroles du *système de l'idéalisme transcendantal*, Schelling pose nettement le problème de la connaissance : « Toute con-« naissance, dit-il, repose sur l'accord d'un « objectif avec un subjectif. Car on ne connaît « que le vrai, et la vérité se trouve dans l'accord « des représentations avec leurs objets.

« Des deux éléments qui composent notre « connaissance, nous pouvons appeler *nature* la « substance de tout ce qui est purement objectif, « et *moi* ou intelligence la substance de tout ce « qui est subjectif. Ces deux notions sont oppo-« sées l'une à l'autre (1). »

Pourquoi ces deux notions seraient-elles opposées l'une à l'autre? Si la connaissance suppose un sujet connaissant et un objet connu, les notions de sujet et d'objet doivent, au contraire, être symétriques au point que l'une appelle l'autre *et vice versa*. Schelling est bien obligé de l'avouer, car il ajoute : « Dans toute connais-« sance ces deux notions se rencontrent néces-« sairement. Expliquer cette rencontre, voilà « tout le problème. »

Oui, voilà le problème. Voilà le passage du moi au non moi que cherchait Fichte et qu'il a cru franchir en supprimant le non moi. Schel-

(1) Idéalisme transcendantal. Introduction, § 1. Traduction de Grimblot.

ling va en faire autant, et c'est sans doute pour nous le faire pressentir qu'il dit que les deux notions de subjectif et d'objectif sont opposées, comme pour nous avertir qu'au lieu de tenter de les concilier il faut supprimer l'une d'elles. Ne l'oublions pas, le point de départ des erreurs de Fichte et de Schelling consiste dans la prétendue impossibilité de concilier le subjectif avec l'objectif; cette impossibilité étant admise, ils sont conduits nécessairement à expliquer le non moi par le développement du moi. Si encore ils posaient le moi comme une réalité concrète et positive! Mais non, ils en font, Schelling surtout, une abstraction sans fondement. « Dans la « connaissance, dit-il, l'objectif et le subjectif « sont tellement unis, qu'on ne peut pas dire « celui des deux auquel appartient la priorité; il « n'y a ni premier ni second : tous deux appa- « raissent simultanément et sont une seule et « même chose. »

Ils ne sont donc pas si opposés, puisqu'au contraire ils sont tellement unis qu'ils ne font, d'après Schelling, qu'une seule et même chose. Il se trompe d'ailleurs en disant que le subjectif et l'objectif ne font qu'une seule et même chose, ou plutôt il oublie cette distinction capitale que n'ont pas négligée les scolastiques entre l'*esse simpliciter* et l'*esse intentionale*. Le sujet et l'objet sont un, dans ce sens que l'objet a dans

le sujet un être intentionnel, mais non un être substantiel tel qu'il est *à parte rei*.

« Si je veux expliquer cette identité, continue « Schelling, il faut que je commence par la « détruire. »

La méthode est singulière. Comment? Pour expliquer plus facilement l'union, ou, comme vous le dites, l'identité du sujet et de l'objet, vous commencez par la détruire! D'abord vous ne pourrez pas; il ne sera pas en votre pouvoir de détruire le sujet pas plus que l'objet, ils sont à l'abri de vos coups. D'ailleurs, pourquoi détruire un fait qu'il s'agit d'expliquer? La raison de Schelling est étrange; il veut détruire le sujet et l'objet pour se donner la gloire de les reconstruire à sa guise. Voyons-le à l'œuvre.

« Ou c'est l'objectif que l'on pose d'abord, dit-« il, est alors la question est celle-ci : « Comment « se fait-il qu'un subjectif vienne s'accorder avec « lui? »

Ou bien c'est le subjectif que l'on pose d'abord et, dans ce cas, la question est celle-ci : « Comment la pensée toute seule peut-elle « modifier un objectif, de telle sorte qu'il s'ac-« corde parfaitement avec elle? »... Tel est non « pas le premier, mais bien certainement le « plus élevé de tous les problèmes de la philo-« sophie transcendantale. »

Pour le résoudre plus facilement, Schelling

réduit à néant l'objectif et l'absorbe dans le subjectif.

« Les produits de la nature, dit-il, morts et « sans conscience, ne sont que des tentatives « avortées qu'elle fait pour se réfléchir, et ce « qu'on appelle la nature morte n'est qu'un élé- « ment intellectuel qui n'est pas arrivé à matu- « rité. De là vient que dans les phénomènes, le « caractère qui ressort de la sphère intellec- « tuelle ne perce encore que sans conscience. La « nature n'atteint son but le plus élevé, elle ne « devient entièrement objet à elle-même, que « dans le plus élevé et le dernier des produits où « elle se réfléchisse, l'homme, ou, pour parler « plus généralement, ce que nous appelons la « raison, par le moyen de laquelle la nature « semble parvenir à rentrer pour la première « fois en elle-même. D'où il est évident que la « nature est primitivement identique avec ce « que nous reconnaissons en nous-mêmes « comme intelligent et ayant conscience. »

La nature n'est donc au fond que le moi intelligent et ayant conscience de lui-même, et « la « philosophie transcendantale commence néces- « sairement par le doute universel de la réalité « de l'objectif ».

Descartes lui aussi commençait par ce doute et essayait d'en sortir en s'appuyant sur les preuves de l'existence de Dieu; Schelling ne

prend pas cette voie. Il reste dans le subjectif et il va essayer de tirer l'objectif de l'activité du subjectif. Mais ce subjectif, qu'est-il? Est-il nous mêmes? est-il notre personnalité? Non. Il est quelque chose au delà de nous et qui demeure quand même on fait abstraction de nous; il est *le principe d'une connaissance première.* Cette connaissance première doit cependant résider quelque part, car la connaissance est l'acte d'une intelligence existant réellement, d'autant plus que, d'après Schelling, cette connaissance a conscience d'elle-même. N'importe, cette conscience et cette connaissance ne résident en aucun sujet, elles ne sont qu'une *abstraction pure*, car, dit Schelling, « la conscience est non un mode de « l'être, mais le mode de connaissance le plus « élevé qui soit pour nous. »... « Le moi n'est « autre chose qu'une production qui devient son « objet à elle-même, c'est-à-dire qu'une intui- « tion intellectuelle. » Si le moi est une production, il est produit par quelqu'un; par lui-même, répond Schelling, cependant il « n'est « ni une chose, ni une chose en soi, ni un « phénomène ». Nous n'exagérons donc pas la pensée de Schelling en disant que, pour lui, le moi, la seule chose qu'il admette, n'est rien; et c'est sur ce fondement qu'il élève tout son système.

A force de se regarder et de tourner sur lui-

même, ce moi qui n'est rien finit par être quelque chose et par en avoir conscience.

« L'activité idéale est transformée en la chose « en soi. Par cette action, l'activité réelle sera « donc transformée dans l'opposé à la chose en « soi, c'est-à-dire dans le moi en soi... Com- « ment le moi devient-il sentant pour lui-même? « problème qu'aucune philosophie n'a pu résou- « dre jusqu'à présent... La difficulté est résolue « par la puissance merveilleuse de l'activité pro- « ductrice. »

Ce moi, qui tout à l'heure n'était qu'une abstraction, est maintenant quelque chose et découvre en lui-même non seulement le sentiment de son existence individuelle, mais encore *la merveilleuse activité productrice* de toutes choses.

« Le système qui cherche l'origine des choses « dans l'activité de l'esprit, qui est en même « temps idéal et réel, précisément parce qu'il est « l'idéalisme le plus parfait, devait être en « même temps aussi le réalisme le plus com- « plet. »

C'est ainsi qu'est résolue la question posée au commencement, comment l'union peut-elle se faire entre le moi et le non moi (c'est-à-dire le problème de la connaissance). C'est, répond Schelling, par la création du moi par lui-même d'abord, et ensuite par la création du non moi par le moi.

Le moi sent alors en lui deux activités infinies toutes les deux, mais en sens contraire : l'une qui s'agite à l'intérieur, l'autre qui déborde à l'extérieur, et le monde est le résultat de cette dernière. Il faut seulement distinguer trois époques dans le déploiement de ces activités. Dans la première, le moi se forme lui-même et arrive à l'intelligence; dans la seconde, il commence à se douter qu'il est créateur; et enfin, dans la troisième, il a pleinement conscience de ce qu'il a fait.

Pendant la première période, le moi, avant d'arriver à l'intelligence, produit la matière ; mais c'est une production inconsciente, car la matière se trouve créée avant que le moi soit parvenu à l'intelligence. Le moi découvre alors en lui une prodigieuse activité (deuxième époque) et il met un peu d'ordre dans la création antérieure ; enfin (troisième époque) le moi jette un regard sur son œuvre et contemple « pour « la première fois le monde objectif et l'intel- « ligence qui se trouvent en face l'un de l'autre « dans la conscience ».

Tel est le résumé très succinct de *l'idéalisme transcendantal de Schelling*. C'est, on le voit, une copie du système de Fichte. Ce que Fichte appelle le moi pur, Schelling le désigne sous le nom *d'identique absolu;* mais les aberrations et

les outrages au bon sens sont les mêmes. Nous en disons autant de Hégel.

Notre assertion va étonner certainement les admirateurs de Hégel, qui en font un rival heureux d'Aristote et de Platon. Voici comment s'exprime le traducteur du philosophe allemand :

« Que Hégel appartienne à la famille de ces « penseurs extraordinaires et divins, et que ses « théories soient faites pour résister à l'épreuve « du temps, c'est ce qui, à mon avis, ne saurait « laisser de doute dans l'esprit de celui qui voudra « leur accorder une attention sérieuse et désinté- « ressée. Car sa puissance spéculative vraiment « merveilleuse, la profondeur et la vaste étendue « de son esprit qui a embrassé toutes les branches « du savoir, et sa faculté de déduire et de lier « les idées et de systématiser la connaissance, « faculté que nul autre penseur, sans en excepter « Platon et Aristote, n'a égalée, lui assurent une « des places les plus élevées parmi les génies « dont s'honorent et la philosophie et l'esprit « humain (1). »

Les Allemands acceptent ces compliments

(1) Logique de Hégel : traduction de A. Véra. Remarques préliminaires, ch. I.

sans sourciller; ils pensent même qu'on n'en dit pas assez : « Chez les autres nations (c'est « Hégel qui parle), on cultive toujours la philo- « sophie, ou, pour mieux dire, on y trouve « toujours son nom. Mais si le nom subsiste, le « sens et la chose ont changé ou disparu, de façon « qu'elle n'y est plus qu'à l'état de souvenir ou « de pressentiment. C'est en Allemagne que « cette science s'est réfugiée et qu'elle vit. C'est « à nous qu'a été confiée la garde de cette lumière « divine [1]. »

On n'est pas plus modeste. C'est donc en Allemagne qu'il y a non seulement le plus grand philosophe dont puisse s'honorer l'humanité, mais encore, c'est aux Allemands seuls qu'a été confiée la garde de la philosophie. Partout ailleurs la lumière divine s'est éteinte, et elle brille dans tout son éclat de l'autre côté du Rhin. Ceux de nos lecteurs qui ont eu la patience de parcourir notre rapide esquisse de Kant, de Fichte et de Schelling, seront probablement d'un autre avis. Mais peut-être que Hégel nous prépare des révélations inattendues; il va peut-être faire jaillir de cette divine lumière, que nous gardent les Allemands, des rayons si éblouissants qu'ils obscurciront l'auréole d'Aristote et de Platon : c'est ce que nous allons examiner.

(1) Discours prononcé à Berlin par Hégel, le 22 oct. 1818, à l'ouverture de son cours.

Le P. Gratry a fait, dans sa logique, une excellente étude des monstruosités de Hégel ; nous pourrions y renvoyer le lecteur ; il est bon, cependant, comme le dit le célèbre oratorien, de descendre « vers les mystères de la mort et de « décomposition intellectuelles [1] ».

Le principe fondamental de Hégel est l'identité des non identiques, c'est-à-dire l'identité des choses les plus opposées : ainsi, par exemple, l'être et le néant, le bien et le mal, le oui et le non, seront absolument semblables.

« Le non être, dit-il [2], en tant qu'il est ce « moment immédiat (la conception primordiale) « égal à soi-même, est, de son côté, la même « chose que l'être. Par conséquent, la vérité de « l'être ainsi que du non être est dans leur unité. « Cette unité est *le devenir*.

« La proposition : l'être et le non être ne font « qu'un, est, pour la représentation et l'enten- « dement, une proposition si paradoxale qu'ils « ne croient pas probablement qu'on la prenne « au sérieux. Il faut dire, en effet, que c'est là la « tâche la plus difficile qui s'impose à la pensée, « par la raison que l'être et le non être constituent « l'opposition dans sa forme absolument immé- « diate, ce qui fait croire qu'il n'y a pas dans

(1) P. Gratry. Logique, t. I, 5e édit., p. 273.
(2) Logique, I p., § LXXXVIII.

« l'un d'eux une détermination qui contienne son « rapport avec l'autre. »

Hégel avoue donc qu'il faut une forte dose de bonne volonté pour accepter sur parole que l'être et le non être ne font qu'un dans le *devenir*. Qu'est-ce que le *devenir ?* Si le devenir est la possibilité d'être et que le non être *devienne*, comme parle Hégel, passe ; mais que l'etre *devienne*, c'est-à-dire ne soit pas encore, voilà la tâche la plus difficile que l'on puisse imposer à la pensée.

Hégel va nous tirer d'embarras :

« Ce n'est pas faire preuve de beaucoup d'es- « prit que de tourner en ridicule la proposition : « *l'être et le non être sont une seule et même chose*, « en alléguant des conséquences absurdes qu'on « dérive arbitrairement de cette proposition. Si « l'être, dit-on, et le non être sont identiques, « ma maison, mon bien, respirer l'air, cette ville, « le soleil, le droit, l'esprit, Dieu, sont et ne sont « pas, et il m'est indifférent qu'ils soient ou « qu'ils ne soient pas. Mais d'abord, dans ces « exemples, on commence par substituer à l'être « et au non être purs et abstraits, des fins par- « ticulières et des choses qui ont une utilité pour « moi. Dans le fait, la philosophie est précisé- « ment cette science qui doit affranchir l'homme « de fins et de vues particulières, et le placer « dans un état d'indifférence telle, que ce soit une

« seule et même chose pour lui que ces fins et « ces vues soient ou ne soient pas. »

Que je respire à pleins poumons ou que l'on m'étrangle, que je sois esprit ou bloc de marbre, que le bien soit le mal, que Dieu existe ou n'existe pas, tout cela est parfaitement indifférent au philosophe, puisque la philosophie a précisément pour but de l'affranchir de ces soucis vulgaires. Si c'est là *la lumière divine* dont la Providence a confié la garde aux Allemands, je comprends qu'ils en soient très fiers. Quant à ceux qui ne saisissent pas très bien la profondeur de ces conceptions, Hégel va leur rappeler leur infériorité intellectuelle et leur apprendre que tout le monde n'est pas capable de contempler *la lumière divine*.

« Si l'impuissance de saisir la notion, dit-il, « vient de ce qu'on n'a pas l'habitude de se « mouvoir dans la pensée abstraite, dans la « pensée pure de tout mélange sensible, et de « saisir les propositions spéculatives, tout ce « qu'on pourra dire à cet égard, c'est que la « connaissance philosophique est tout à fait « différente de la façon de connaître à laquelle « on est habitué dans la vie ordinaire. »

Voilà pourquoi ceux qui se contentent de comprendre comme on comprend dans la vie ordinaire, c'est-à-dire comme tout le monde, ne voient pas très clairement que l'être et le

non être ne font qu'un. Ce qu'ils comprendront encore moins peut-être, c'est l'évolution de l'être non être vers l'existence. Elle se fait en trois mouvements : le devenir, le commencement, l'existence. L'existence repose sur des bases bien fragiles, car lorsqu'il arrive, l'être non être disparaît.

« Dans le devenir l'être, en tant qu'il ne fait « qu'un avec le non être, et le non être en tant « qu'il ne fait qu'un avec l'être, ne font que « disparaître. Par la contradiction qu'il renferme « le devenir va aboutir à l'unité où l'être et le « non être se trouvent absorbés. Son résultat « est, par conséquent, l'existence (1). »

« Le résultat de ce *processus* n'est point le « non être vide, mais l'être identique avec la « négation, ce que nous appelons existence, et « cela parce que le devenir y est devenu. »

Il est facile de pressentir les folles conséquences que Hégel va déduire de ces principes absurdes, mais n'oublions pas que nous traitons de l'origine des idées et que nous n'avons à l'interroger que sur ce point. Or une idée suppose un sujet et un objet, et Hégel nous expose son système dans la 3e partie de sa logique où il traite *de la notion.*

Il divise la science de la notion en :

1° Science de la notion subjective ou formelle.

(1) Opus cit., § 79.

2° En science de la notion déterminée en vue de l'existence immédiate,c'est-à-dire science de l'objectivité.

3° En science de l'idée du sujet-objet, de l'unité de la notion et de l'objectivité, ou de la vérité absolue.

1° Qu'est-ce que la notion subjective pour Hégel ? Elle est « le troisième terme qui se « produit à la suite de l'Etre et de l'Essence, de « l'élément immédiat et de l'élément réfléchi. « L'Etre et l'Essence constituent,par conséquent, « les moments de son devenir, dont elle est « cependant le principe et la vérité en ce qu'elle « est l'identité où ils sont absorbés et contenus.»

La notion est donc à la fois le principe et la conséquence de l'Etre et de l'Essence. Elle en est le principe puisqu'elle est le lien qui les réunit ; elle en est la conséquence puisqu'elle en est le troisième terme et que l'Etre et l'Essence sont le devenir de la notion. Voilà qui est très clair.

Les moments de la notion sont : l'universel, le particulier, l'individuel ; mais lors même qu'elle a passé ces trois moments, elle n'est pas encore *l'idée*. Ces trois moments ne sont qu'un, mais la réflexion les tient séparés par une opération *qui est le jugement*. On voit ici poindre de suite le système de l'identité absolue de toutes choses.

Hégel remarque plusieurs sortes de jugements : jugement immédiat, jugement positif, jugement négatif, jugement identique, jugement infini, etc. Il donne un curieux exemple de ce dernier : L'esprit n'est pas l'éléphant, le loup « n'est pas l'assiette. Ces propositions sont « justes mais absurdes, tout comme l'esprit est « l'esprit, le loup est le loup. »

Il y a donc des propositions qui sont justes, mais absurdes, et il est aussi absurde de dire : l'esprit n'est pas l'éléphant que de dire l'esprit est l'esprit. Ce n'est là qu'une des mille applications du principe de l'identitité des contraires: tout est également vrai ou faux, juste ou absurde pour un homme qui admet que l'être est le non être.

Quand la notion et le jugement sont unis, ils forment le syllogisme.

On ne voit pas trop quelle opinion Hégel avait du syllogisme, car, d'une part, il dit que le syllogisme en use avec la raison d'une façon fort peu rationnelle et, d'autre part, il conclut : « par conséquent le syllogisme est le fondement « essentiel de toute vérité ». C'est toujours le même système de l'être néant.

Examinons maintenant la science de l'objectivité.

2° L'objet? Il n'y en a pas pour Hégel, ou plutôt l'objet est la monade d'abord, puis Dieu, puis

nous et ce qu'il y a de plus intime en nous, la notion qui s'élève jusqu'à l'idée. Voilà le résumé de la science de l'objectivité selon Hégel.

« La définition : l'absolu est l'objet, dit-il (1), « est contenue de la façon la plus expresse dans « la monade de Leibnitz qui est un objet, mais « un objet doué de la faculté de représenter « l'univers. Dans son unité simple, la différence « n'est qu'une différence idéale, et qui ne sub- « siste point. Rien ne vient du dehors dans la « monade, qui est en elle-même la notion entière, « et qui ne se distingue que par un développe- « ment plus ou moins grand. »

L'objet est donc d'abord la monade, qui est l'absolu. Nous allons voir maintenant la monade devenir Dieu, Dieu absorbé par l'homme et l'homme, à son tour, créant Dieu au moyen de la notion.

« Lorsqu'on se représente l'absolu, Dieu, « comme objet, et qu'on s'arrête à ce point de « vue, sur lequel Fichte surtout a, dans ces « derniers temps, appelé l'attention, on a le « point de vue de la superstition et de la frayeur « servile ».

C'est donc de la superstition que de considérer Dieu comme objet, c'est-à-dire comme existant réellement *à parte rei*. Pour nous en affranchir, Hégel nous absorbe en Dieu.

(1) Logique, t. II : l'Objet, § 194.

« En tant qu'objet absolu, Dieu n'est pas une « puissance impénétrable et hostile au sujet, « car il contient bien plutôt la subjectivité « comme un moment essentiel de sa nature. « C'est là ce qu'exprime la religion chrétienne « lorsqu'elle dit « que Dieu veut que tous les « hommes soient sauvés et qu'ils soient heureux. « Pour que tous les hommes soient sauvés et « qu'ils soient heureux, il faut qu'ils s'élèvent « à la conscience de leur unité avec Dieu, et que « Dieu cesse d'être pour eux un simple objet, « et partant un objet de terreur. »

Le secret de rendre tous les hommes heureux et de les sauver tous est donc d'en faire une seule et même chose avec Dieu. Le moyen, en effet, est infaillible, il y a seulement quelque difficulté. Dieu lui-même l'a vaincue, d'après Hégel, en faisant homme son Fils qui n'est qu'un avec lui : d'où il suit (toujours selon Hégel) que « la religion chrétienne nous enseigne « par là que l'opposition de la subjectivité et de « l'objectivité a été virtuellement vaincue, et « que notre tâche consiste à travailler à cette « délivrance en renonçant à notre subjectivité « immédiate (en dépouillant le vieil Adam) et à « reconnaître Dieu comme principe vrai et essen-« tiel de notre moi. »

Nous sommes donc absorbés en Dieu, et, à

notre tour, pour prendre notre revanche, nous absorbons Dieu en nous.

« La tâche de la science consiste à faire que « ce monde objectif ne nous soit pas étranger, « ou, comme on dit, que nous nous retrouvions « en lui, ce qui signifie aussi qu'elle consiste à « ramener le monde objectif à la notion, c'est-« à-dire à ce qu'il y a de plus intime en nous. »

Voilà donc Dieu ramené en nous au moyen de la notion ; mais la puissance de la notion ne s'arrête pas là, elle tire Dieu du sujet pour en faire l'objet, c'est-à-dire pour lui donner une réalité.

« La notion subjective devient objet par sa « vertu propre et sans le secours d'un terme, « d'une matière étrangère, et l'objet à son tour « n'est pas un être fixe et immobile ; mais son « *processus* consiste à se reconnaître aussi « comme sujet, ce qui amène son passage à la « sphère de *l'idée* ».

L'idée est donc la monstrueuse unité de Dieu, de l'homme et du monde, qui passent de l'un à l'autre dans un *processus* indéfini.

3° Mais l'idée, puisqu'elle est tout, devrait au moins être quelque chose, et cependant elle n'est rien, car « son contenu réel n'est que la « représentation d'elle-même [1] ». La repré-

(1) Ibid., § 213.

sentation de quelque chose n'est pas la chose elle-même, elle n'en est que l'image ; c'est cependant là tout le contenu réel de l'idée, d'où il suit que l'idée n'a d'autre réalité que celle que lui donne l'idée de l'idée : ce n'est pas beaucoup. C'est l'ombre de cette ombre qui, « en se partageant, est la substance une et uni- « verselle », et rien n'existe qu'en elle et que par elle.

L'idée se développe toujours et parcourt trois degrés : 1° la vie ; 2° la connaissance ; 3° l'absolu.

1° « L'idée immédiate est la vie... et l'être « vivant est le syllogisme dont tous les moments « sont aussi des systèmes et des syllogismes, « mais des syllogismes actifs, des *processus*, et « qui ne constituent qu'un seul *processus* dans « l'unité de l'être vivant. L'être vivant est ainsi « un *processus* où il s'enveloppe en lui-même « à travers trois *processus*. »

Le premier *processus* s'accomplit en trois moments : la sensibilité, l'irritabilité et la reproduction.

Le second *processus* est celui dans lequel l'être vivant passant dans son contraire ne fait que rentrer en lui-même ; et le troisième est celui dans lequel l'être vivant devient l'universel substantiel.

2° Le second degré que parcourt l'idée est la

connaissance ; car, d'après Hégel, la connaissance, en général, est la certitude de l'identité du sujet et de l'objet. A ce degré, l'activité de l'idée est théorique et pratique. Mais l'idée ne trouve sa perfection et sa totalité qu'au troisième degré où elle devient l'idée absolue.

3° L'idée absolue est « l'unité de l'idée de la « vie et de l'idée de la connaissance » qui n'en sont qu'une image. L'idée est pour soi et en soi; elle est une totalité et la seule totalité ; elle est à la fois Dieu, le monde, l'homme ; et comme, d'ailleurs, elle n'a de réalité que celle que lui donne la notion, il résulte, en dernière analyse, que c'est nous qui créons le monde et Dieu. Dieu, le monde et l'homme ne sont donc qu'une immense et difforme unité qui repose sur le vide.

« On rapporte que Hégel dit un jour qu'il « n'avait été compris que par un seul de ses « disciples, et qu'encore celui-là l'avait mal « compris (1) ». Il n'est pas possible de s'infliger à soi-même une plus sanglante critique. Pourquoi donc parlez-vous si votre langage est inintelligible pour tout le monde ? Si vous êtes les gardiens « de la lumière divine », pourquoi l'enveloppez-vous dans d'impénétrables nuages ? Vous vous flattez étrangement et vous avez une

(1) J. Willm : Histoire de la Philosophie allemande, t. III.

trop haute opinion de vous-même. Si vous avez excité l'admiration de ceux qui prennent l'obscurité pour la profondeur et l'extravagance pour l'audace du génie, vous n'avez inspiré que la pitié à ceux qui conservent encore le respect et l'amour de la raison et de la vérité.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Nous disions à la première page de ce livre, que la recherche et la contemplation de la vérité doivent être le but unique et la préoccupation constante du philosophe. Il faut qu'il apporte à cette étude une sincérité complète et un ardent désir d'arriver au vrai, et pour cela il est nécessaire qu'il réprime les écarts d'une imagination souvent trompeuse, qu'il se dépouille de ses préjugés, que les passions se taisent et qu'il prête l'oreille à la seule voix de la raison. Or la raison nous dit que, si nous voulons acquérir le vrai, non seulement en philosophie, mais encore dans toutes les sciences, il n'y a pas deux chemins, il n'y en a qu'un : se mettre résolument en face de l'objet que l'on veut connaître, l'étudier *en lui-même* et non tel qu'on se l'imagine en vertu des systèmes conçus *à priori*. La vérité, en effet, résulte de l'équation entre l'intelligence et l'objet ; si donc je veux posséder le vrai sur

une question déterminée, je dois, avant tout, considérer l'objet tel qu'il est dans sa vivante réalité. Si, au contraire, je pars d'une idée que je me suis faite avant la connaissance expérimentale de l'objet, je suis fort exposé à me tromper, car l'objet ne correspondra pas peut-être à l'idée préconçue : l'expérience, c'est-à-dire l'étude attentive de l'objet, voilà donc la seule et unique méthode. C'est la méthode que préconise saint Thomas dans cette formule que nous avons souvent répétée : *Res mensurant intellectum.*

Avons-nous besoin de faire remarquer la différence profonde, radicale, qui sépare l'expérience de l'expérimentation ? L'expérimentation est la méthode féconde des sciences physiques, c'est à elle que nous devons de récentes et merveilleuses découvertes ; la route où elles se sont engagées est longue encore : en verront-elles jamais le terme ? Elles marchent et on ne peut qu'applaudir à leur ardeur. Le caractère distinctif de l'expérimentation, c'est la puissance de s'emparer de son objet, de l'analyser jusque dans ses derniers éléments, de le reconstituer ensuite et de lui faire produire à volonté des phénomènes qui livrent à l'expérimentateur ses replis les plus cachés et sa nature intime. Les succès incontestables de cette méthode ont quelque peu enivré ceux qui en ont obtenu de si beaux résultats, et, avec cet exclusivisme que

font naître les succès et les triomphes, ils ont déclaré qu'en dehors de l'expérimentation il n'y avait place que pour les rêves et les chimères. C'est exagéré, par conséquent c'est faux. Il y a, en effet, dans le domaine de la science humaine une foule d'objets rebelles à l'expérimentation, et que l'expérience seule nous fait connaître avec une certitude aussi complète au moins que celle qui nous est donnée par les recherches d'expérimentation. L'histoire et l'astronomie, pour ne citer que deux exemples, ne sont pas sujettes à l'expérimentation, ce sont des sciences d'expérience : faut-il les exiler loin du royaume de la certitude et du vrai ?

Evidemment non. L'expérience, et nous entendons par là l'étude du sujet en lui-même, peut donc amener des résultats aussi certains et aussi vrais que l'expérimentation.

Or c'est la méthode constamment employée par saint Thomas ; sa science n'est jamais *à priori*, ses conclusions sont toujours déduites d'un fait ou d'un principe incontestable. Le caractère propre de sa philosophie (qu'on nous permette un mot dont on a abusé mais qui, sagement compris, est ici d'une exactitude rigoureuse), le caractère propre de sa philosophie est d'être une philosophie *positive*, ennemie des hypothèses hasardées et des rêves brillants qui ont séduit tant de philosophes.

On peut, en effet, en se plaçant au point de vue où nous sommes, diviser les philosophes en deux classes dans lesquelles nous retrouvons toujours les deux types primordiaux : Platon et Aristote. D'un côté, l'imagination, la poésie, l'éclat, l'enthousiasme, la tendance à s'élever plus haut que l'objet au risque de le perdre de vue; de l'autre, le calme, la précision, un langage sévère, peu ou pas d'images, le terre-à-terre si l'on veut, mais aussi la raison et le vrai. Que les poètes chantent, que les artistes soient altérés d'idéal, le philosophe écoute et admire, mais, pour lui, il n'y a qu'une Muse, la Raison ; elle est austère, mais elle lui suffit. En reprenant rapidement la route que nous venons de parcourir, il nous sera facile de remarquer, dans la philosophie thomiste et dans les doctrines cartésiennes, cette double tendance que nous venons de signaler.

Nous avons fait, dans notre premier livre, la critique de la théodicée cartésienne, et nous avons constaté que, dans la thèse capitale des preuves de l'existence de Dieu, saint Thomas se place à un point de vue diamétralement opposé à celui de Descartes. Le Docteur Angélique part d'un fait indéniable, l'existence des

créatures, et il envisage, dans les créatures, ce qu'il y a de plus apparent et de plus extérieur, le mouvement. Il en conclut l'existence du premier Moteur. Creusant ensuite davantage la notion de *créature*, il remarque que les êtres créés ne peuvent pas être à eux-mêmes leur cause, qu'ils sont contingents, imparfaits et cependant régis par d'admirables lois ; il en déduit logiquement l'existence de la cause première, de l'être nécessaire, souverainement parfait et ordonnateur suprême. C'est le procédé rationnel par excellence, car il part *d'un fait* pour arriver à un fait, et il commence par étudier une chose plus connue pour découvrir ce qui l'est moins et qu'il s'agit de démontrer.

Quelle est la marche suivie par Descartes ? Dès le premier pas il déplace la question. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir ce qu'est Dieu ; nous cherchons seulement s'il existe ; or le fond même du raisonnement de Descartes est celui-ci : Si j'existe, moi qui ne suis rien, *à fortiori* Dieu existera, car il y a en lui une réalité infiniment plus haute qu'en moi, je suis donc plus certain de son existence que de la mienne. D'ailleurs j'ai l'idée de Dieu, cette idée ne peut me venir que de lui, donc il existe. On le voit, Descartes, ébloui pour ainsi dire à la pensée de Dieu, a oublié le but qu'il s'était proposé et qui était la preuve de l'existence de Dieu. Son argumentation

suppose l'existence divine, elle ne la démontre pas. Quant à la preuve par l'idée, nous avons prouvé qu'elle n'aboutit qu'à une abstraction.

Toujours fidèle à lui-même, saint Thomas garde, dans les problèmes de psychologie, la méthode dont il s'est servi tout à l'heure pour démontrer l'existence de Dieu. Nous voulons connaître l'âme, sa nature, son mode d'union avec le corps et le nombre de ses facultés. Comme tout être, l'âme se manifeste par ses opérations, il faut donc les examiner de près et elles nous révéleront la nature de *l'inconnu* que nous cherchons. Or les opérations de l'âme sont celles d'un être immatériel, spirituel, substantiel, simple et immortel ; nous devons donc accorder à l'âme les attributs que nous venons d'énumérer. Mais ici se place un fait indiscutable : l'âme est unie au corps, leur union est si étroite qu'il en résulte une seule et unique personnalité, leur action réciproque est d'expérience quotidienne, il est donc naturel d'admettre entre l'âme et le corps le mode d'union le plus intime qui se puisse imaginer : c'est ce qu'exprime saint Thomas en disant que l'âme est unie au corps comme forme substantielle.

Est-ce ainsi que Descartes a résolu le problème ? Il se trouvait en face d'un fait, il n'avait qu'à le reconnaître d'abord et qu'à l'expliquer ensuite. Loin de là, les explications qu'il en

donne en sont la négation, car, sur ce point, la psychologie cartésienne, on s'en souvient, conduit à nier ou du moins à diminuer considérablement l'union de l'âme et du corps. Descartes avait peur sans doute de compromettre la dignité de l'âme en faisant d'elle la fidèle compagne du corps.

L'âme a deux facultés maîtresses, l'intelligence et la volonté. Nous nous sommes demandé si les facultés et l'essence de l'âme sont une seule et même chose ou s'il y a entre elles une distinction réelle. Descartes répond immédiatement : « Non, il n'y a pas de distinction entre l'essence « et les facultés, l'essence et les facultés sont une « seule et même chose; que suis-je, en effet? une « chose qui pense. » Ici encore Descartes n'a pas regardé d'assez près l'objet qu'il voulait connaître, il s'est laissé séduire par la grandeur et par la noblesse de la pensée, il n'a voulu voir qu'elle, et il en a fait l'essence de l'âme ou plutôt l'homme tout entier, le reste ne valant pas la peine d'être nommé. Nous avons démontré, en son lieu, la distinction réelle entre l'essence et les facultés ; cette conclusion est le résultat d'une analyse minutieuse et d'une étude attentive de l'objet.

Descartes eût été logique et conséquent avec lui-même si, après sa théorie sur l'union de l'âme et du corps et sa déclaration célèbre,

« je suis une chose qui pense », il eût été logique, disons-nous, s'il n'eût jamais parlé des passions. Quelles passions, en effet, peuvent émouvoir et troubler un être qui n'a aucun lien avec le corps et dont la pensée est toute la substance ? Un ange est-il passionné, du moins au sens que nous donnons à ce mot ? Non, il plane libre de toute entrave, il vole au-dessus des nuages, et les tempêtes ne montent pas jusqu'à lui. Or Descartes a non seulement parlé des passions, mais encore il leur a consacré un traité spécial. Nous l'avons analysé et nous ne croyons pas être trop sévère en disant qu'il laisse fort à désirer, tandis que le traité de saint Thomas est irréprochable, parce que le saint Docteur a étudié l'homme réel et non un être chimérique.

Après avoir analysé le traité des passions de saint Thomas et de Descartes, nous avons consacré le livre troisième à la volonté et nous avons abordé la thèse célèbre de la prémotion physique. La question est premièrement une question de fait. Saint Thomas a-t-il réellement enseigné la prémotion physique, ou bien cette thèse a-t-elle été imaginée par un de ses disciples qui a égaré les thomistes et qui leur a fait perdre la vraie tradition ? En un mot, de ceux qui affirment que la prémotion physique est la formule la plus exacte de la pensée du saint Docteur, et de ceux qui soutiennent, au contraire, qu'elle n'en n'est

qu'une altération grave, quels sont les vrais thomistes? Nous n'avons pas hésité à répondre que les partisans de la prémotion physique ont seuls le droit de revendiquer, sur cette question, le titre de thomistes, les autres ne sont que des disciples dégénérés. Pour trancher le différend, nous avons accumulé des textes tellement clairs et précis, que le doute n'est pas possible. Reste la question de principe : La thèse, en elle-même, est-elle vraie ? Ici la liberté est absolue, on peut l'attaquer et essayer de la prendre en défaut, on peut lui susciter toutes les difficultés que l'on voudra, c'est là un droit que nous ne discutons à personne ; mais dire que ses partisans se sont trompés sur la pensée du Maître, c'est dépasser les limites d'une controverse sincère.

Nous avons mis en regard de l'analyse si nette de saint Thomas les erreurs et les contradictions de Descartes au sujet de la volonté.

Le but que nous nous sommes proposé dans cet ouvrage est principalement l'exposition du système intellectuel de saint Thomas; mais nous ne pouvions pas passer sous silence les graves questions de métaphysique et de phychologie débattues dans les trois premiers livres. Nous commençons au livre quatrième l'étude des

théories intellectuelles du Docteur Angélique.

La nature de la lumière intellectuelle soulève un débat qui probablement ne sera jamais terminé et qui, sans doute, divisera toujours les philosophes en deux écoles distinctes.

Pour les uns, la lumière intellectuelle est une puissance personnelle, inhérente à l'âme au même titre que les autres facultés; pour les autres, c'est une lumière séparée, supérieure à l'homme, c'est un rayon emprunté à la lumière divine. Saint Thomas défend énergiquement la première opinion, les cartésiens et les ontologistes soutiennent la seconde (1).

Nous ne reviendrons pas sur la discussion, qu'il nous soit seulement permis de rappeler que l'opinion des ontologistes repose, comme tout système faux, sur un défaut d'analyse.

Nous disions tout à l'heure que Descartes ébloui par la grandeur de la pensée humaine en avait fait l'homme tout entier; ses disciples, épris comme lui de la beauté de la lumière intellectuelle, ont cru voir en elle un reflet direct de la lumière de Dieu. « L'intelligence est une lu- « mière trop vive et trop pure, ont-ils dit, pour « être l'apanage personnel de cette créature ché-

(1) Les Cartésiens ont puisé, dans les ouvrages du Maître, le germe de leur système ; mais Descartes lui-même n'a pas traité la question *à professo*.

« tive qui s'appelle l'homme; Dieu est le soleil
« du monde intelligible, il darde partout ses
« rayons qui tombent sur un miroir fidèle, ce
« miroir est l'intelligence qui n'a en elle-même
« d'autre clarté que celle qui lui vient d'en haut.
« D'ailleurs, faire de l'intelligence un rayonne-
« ment de la lumière divine, n'est-ce pas en
« donner une plus grande idée que de la consi-
« dérer comme une faculté séparée au même
« titre que les autres. »

Tout cela est bien beau sans doute ; mais la question est de savoir si notre intelligence est à nous, si elle nous appartient, si elle est quelque chose de nous, si, lorsque nous émettons l'acte intellectuel, c'est nous qui agissons ou si c'est un autre, en un mot, sommes-nous réellement intelligents ou bien notre intelligence n'est-elle qu'un diadème dérisoire ?

Partout et toujours saint Thomas affirme la personnalité de l'intelligence, c'est-à-dire qu'elle est une faculté personnelle, et cependant, en s'appuyant sur des textes faussement interprétés, quelques ontologistes s'efforcent de lui attribuer une doctrine qu'il a constamment repoussée.

L'acte de l'intelligence est la connaissance qui s'opère au moyen des espèces intelligibles. Malebranche a attaqué la théorie scolastique des espèces intelligibles ; mais ses critiques prou-

vent qu'il ne l'a pas comprise. Il suppose, en effet, qu'elles sont des émanations qui s'échappent continuellement des objets sensibles. Partant de cette donnée fausse, il en fait facilement justice ; mais il oublie que, lorsqu'on attaque un système, il faut au moins le connaître et qu'il est peu généreux de prêter à ses adversaires des opinions ridicules.

La connaissance peut-elle être certaine, ou sommes-nous condamnés à un doute irrémédiable? On doit douter des choses douteuses, et accepter sans difficulté celles qui s'imposent et qu'on ne peut pas nier sans abdiquer la raison elle-même. Il n'est pas nécessaire d'être un grand philosophe pour reconnaître la vérité de cette proposition dictée par le bon sens. Puis-je douter de mon existence, de l'existence de la page que j'écris et de toutes les autres vérités qui revêtent les caractères d'une évidence palpable ? Certainement non.

Descartes voulant trouver la base d'une certitude inébranlable a commencé par tout nier, absolument tout : il ne sait pas s'il existe, s'il a un corps, s'il veille ou s'il dort. « Je me suis « souvent trompé, dit-il, souvent il m'est arrivé « d'accepter comme vraies des choses qui, plus « tard, m'ont été démontrées être fausses, désor- « mais je douterai donc de tout. » Un sage se fût bien gardé de prendre ce parti extrême où il

est rare que la vérité se trouve. Il eût dit, au contraire : « Quand je me suis trompé, c'est « parce que j'ai précipité mon jugement, c'est « parce que je n'ai pas pesé la valeur des preu- « ves, désormais je serai plus prudent et j'exi- « gerai une démonstration rigoureuse. Mais il « est des choses qui n'ont pas besoin de démons- « tration, il n'est pas nécessaire qu'on me « démontre mon existence, qu'il fait jour à midi « et que deux et deux égalent quatre. » Voilà le langage du bon sens, de la sagesse, c'est-à-dire de la vraie philosophie. Descartes ne s'est servi de son doute que pour asseoir sa certitude; nous ne croyons pas qu'il y ait réussi, mais il est d'autres sceptiques qui s'en sont fait une arme contre la raison au profit de la foi. C'est une entreprise criminelle et insensée. Hé quoi! vous voulez rendre hommage au Créateur en mutilant son œuvre, en effaçant du front de l'homme le trait le plus fidèle de sa ressemblance avec Dieu, et vous vous dites les disciples de Celui dont il est écrit *qu'il n'éteindrait pas la mèche qui fume encore*? Ce n'est pas une mèche fumante que vous voudriez éteindre, c'est un flambeau vivant! Mais ni les railleries de Montaigne, ni les discussions savantes de Huet, ni les colères éloquentes de Pascal, ni les timidités naïves du traditionalisme, rien n'arrachera à l'homme la couronne que Dieu lui a donnée. La

raison n'est pas aussi chancelante que vous voulez bien le dire, et il lui suffit, pour arriver au vrai et à la certitude, de se servir d'une bonne méthode.

Le problème de l'origine des idées est un centre autour duquel gravitent les principales questions de la psychologie; nous lui avons donné de longs développements, et parfois nous avons été obligés de revenir sur des thèses que nous avions déjà rencontrées. On nous pardonnera ces répétitions inévitables, car nous avons voulu donner à cet important sujet la précision et la netteté qu'il comporte. Après avoir exposé la doctrine de saint Thomas, qui se résume en deux mots : la sensation et l'abstraction, nous avons passé en revue les différents systèmes des philosophes. Nous avons signalé les indécisions et les incertitudes de la pensée de Descartes, les lacunes si graves de Locke et de Condillac, les solutions erronées de Leibnitz et des ontologistes, et, enfin, nous nous sommes condamné, pour les réduire à leur juste valeur, à étudier et à exposer les divers systèmes des principaux philosophes allemands.

Maintenant la comparaison est faite entre la philosophie de saint Thomas d'Aquin et les doc-

trines rivales. Où est la vérité, où est ce bon sens pratique et infaillible qui ne se laisse jamais séduire par de trompeurs mirages, où est l'application constante, de la seule méthode féconde : l'expérience et l'étude de l'objet; parmi tous les philosophes dont nous avons ouvert les livres, quel est celui qui nous a mis en possession de ce bien suprême : la vérité?

Si le lecteur prononce, après nous, un nom qui nous est cher, ce sera la plus douce récompense que nous puissions espérer et la seule que nous ayons ambitionnée.

APPENDICE [1]

Une des plus grandes préoccupations de la raison est la recherche et la connaissance des causes. Les effets se produisent sous nos yeux, mais les causes se cachent souvent dans de mystérieuses profondeurs, et cependant la science n'est vraie que lorsqu'elle a trouvé le lien qui rattache l'effet à la cause et qu'elle a saisi le mode d'après lequel l'effet dérive de la cause. Ce n'est pas sans raison que le poète plaçait dans la connaissance des causes une des plus grandes félicités d'ici-bas. Tout le monde se souvient de ce vers célèbre :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

Qu'est-ce donc qu'une cause?

(1) Pour ne pas entraver la marche de la discussion, nous mettons *en appendice* cette thèse de la causalité qui était intercalée au ch. IV du livre VIe.

On peut entendre ce mot dans trois sens (1) : Dans le sens le plus large, on appelle cause tout principe d'où découle quelque chose ; dans un sens moins étendu la cause est tout ce qui produit ; enfin on appelle cause tout ce qui produit l'être, de quelque manière que ce soit. A ce triple point de vue, la cause peut être définie : *Ad quam sequitur esse alterius.* Pour expliquer cette définition étudions *l'effet*, car les deux notions de cause et d'effet étant corrélatives, elles s'éclairent l'une l'autre. L'effet, ainsi que le mot l'indique (*effectus ens in fieri*), est ce *qui est fait.* Or comme un être ne peut pas se créer lui-même, il a besoin, pour exister, de recevoir l'influence d'un autre qu'on appellera sa cause. L'effet est donc dépendant et distinct de la cause. Il en est dépendant parce que c'est la cause qui lui a donné l'être, il en est distinct puisqu'il est impossible qu'une chose qui passe du non être à l'être soit identique avec le principe qui le fait sortir du non être pour le faire arriver à l'être.

Ceci posé, on divise la cause en cause *matérielle*, en cause *formelle*, en cause *efficiente* et en cause *finale*. La cause est, en effet, ce qui contribue à produire l'être. Pour cela il faut quatre choses : *la matière*, car avec rien on ne fait rien ; *la forme*, car un être est constitué dans une

(1) Voir Goudin, Physica, I p., q. I et seq.

espèce déterminée; *l'agent*, car rien ne se crée soi-même; *la fin*, car tout ce qui est fait a un but.

Nous allons les étudier successivement ; mais, en traitant des deux premières, nous insisterons surtout sur la cause formelle extrinsèque.

La matière et la forme, entendues dans le sens scolastique, sont causes : la matière parce qu'elle est puissance, la forme parce qu'elle est acte, et tout être étant composé de ces deux éléments, il suit de là qu'on peut très bien leur appliquer la notion de cause. Mais n'oublions pas qu'elles supposent nécessairement l'intervention d'une cause efficiente qui, dans l'espèce, joue le rôle de cause formelle extrinsèque.

La cause formelle extrinsèque n'est autre chose que l'idée préconçue dans la pensée de la cause efficiente ou de l'agent. La nécessité de cette idée est évidente. Un agent intelligent, en effet, n'agit pas d'une manière aveugle, inconsciente et fatale, car cela répugne à sa nature ; il doit donc avoir, dans sa pensée, l'idéal qu'il veut réaliser. En lui-même, d'ailleurs, l'agent est indifférent à la production de telle œuvre en particulier : il peut peindre un tableau, sculpter une statue ou construire un édifice; il faut qu'il ait une idée préconçue s'il veut faire telle œuvre plutôt que telle autre. L'idée doit donc se définir : la forme réalisée selon l'intention de

l'agent ; elle n'entre pas comme partie intégrante dans la composition de l'objet. Un sculpteur, par exemple, qui veut reproduire le *Moïse* de Michel-Ange contemple et médite son modèle, le grave profondément dans sa pensée pour engendrer l'idée qu'il se propose de reproduire; mais il est bien clair que cette idée, cause formelle de la copie, n'entre nullement dans la composition de la statue.

L'idée, cause formelle, se rapproche beaucoup de la cause efficiente et de la cause finale, car si elle n'existait pas, l'artiste ne se mettrait pas à l'œuvre, et, d'autre part, le but que se propose l'agent est de reproduire sa conception idéale : *Ideatum est propter ideam*, dit le commentateur de saint Thomas dont nous résumons la thèse.

La cause efficiente et la cause finale qui nous restent à examiner sont, de beaucoup, plus importantes que les précédentes.

Qu'est-ce que la cause efficiente et combien y en a-t-il ? qu'est-ce que le principe radical et le principe prochain de causalité ? qu'est-ce que la causalité de la cause efficiente ? de quels instruments peut-elle se servir ? Telles sont les questions que nous allons résoudre.

La cause efficiente est le *principe extrinsèque d'où découle la production de l'être.*

Elle est d'abord le *principe* et elle a cela de

commun avec toutes les causes : nous ajoutons *extrinsèque* pour la distinguer de la matière et de la forme qui sont intrinsèques et enfin les dernières paroles : *d'où découle la production de l'être*, indiquent le caractère propre de la cause efficiente. Elle est multiple, on n'en compte pas moins de dix. Il y a, en effet, la cause efficiente par elle-même ou par accident. *La cause efficiente par elle-même* est celle *qui ex se* tend à la production d'un effet avec lequel elle a une connexion nécessaire; ainsi le feu est la cause efficiente *ex se* de la combustion. La cause efficiente accidentelle est celle qui produit un effet sans qu'il y ait entre elle et lui une connexion nécessaire, ce qui peut avoir lieu de deux façons : de la part de la cause, ou de la part de l'effet. De la part de la cause : lorsque, par exemple, un médecin est musicien : s'il chante, ce n'est pas évidemment en tant que médecin ; de la part de l'effet, lorsque, par exemple, un cultivateur trouve un trésor en labourant ses terres.

La cause efficiente est *principale* ou *instrumentale* : elle est principale quand elle agit en vertu d'un principe inhérent et individuel; instrumentale si le principe de son action lui vient du dehors. La cause efficiente est première ou seconde : première quand elle ne puise qu'en elle-même sa vertu productive et l'usage qu'elle en fait ; seconde si elle tire d'un autre le principe

et le mode de son action. La cause efficiente est encore *universelle* ou *particulière:* universelle si elle produit plusieurs effets; particulière si son activité est limitée à un seul. Elle est *univoque* ou *équivoque :* univoque si l'effet lui est spécifiquement semblable ; équivoque s'il lui est dissemblable. Elle est *prochaine* ou *éloignée :* prochaine si l'effet en découle immédiatement; éloignée s'il n'en découle que médiatement. Elle est *libre* ou *nécessaire, totale* ou *partielle, physique* ou *morale :* ces dénominations en indiquent suffisamment la nature. On distingue enfin la cause *ut quod* et la cause *ut quo.* La première désigne le sujet même qui agit et la seconde signifie ce en vertu de quoi il agit. Un peintre qui fait un tableau est la cause *ut quod,* l'art qui le dirige est la cause *ut quo.*

Entrons maintenant plus avant dans l'étude de la cause efficiente, et recherchons quel est le principe premier, fondamental sur lequel repose son activité. Mais il est une question plus générale que nous devons discuter préalablement, à savoir si les substances matérielles peuvent être regardées comme principe réellement actif ou bien si elles n'ont d'autre activité que celle que la cause première leur communique incessamment et d'une manière immédiate. Descartes partage cette dernière opinion : pour lui l'activité des substances matérielles doit être rapportée à

la cause première comme à un principe immédiat, de telle sorte que les corps sont absolument privés d'activité propre et que c'est Dieu qui agit directement en eux et par eux. « Après « avoir examiné la nature du mouvement [1], « dit-il, il faut que nous en considérions la cause, « et, parce qu'elle peut être prise en deux façons, « nous commencerons par la première et plus « universelle qui produit généralement tous les « mouvements qui sont au monde; nous consi- « dérerons par après l'autre qui fait que chaque « partie de la matière en acquiert qu'elle n'avait « pas auparavant. Pour ce qui est de la première, « il me semble qu'il est évident qu'il n'y en a « point d'autre cause que Dieu. » Nous sommes de l'avis de Descartes disant que Dieu est la cause première du mouvement, mais nous nous séparons de lui quand il absorbe l'action des causes secondes dans l'activité de la cause première; pour Descartes, en effet, les causes secondes du mouvement sont les lois de la nature qui à leur tour ne sont que l'impulsion incessante de Dieu « qui conserve incessamment en cette « matière une égale quantité de mouvement ». S'il veut expliquer les lois de la nature : « Il est « évident, dit-il (5, § 42), que dès le commence- « ment que Dieu a créé la matière, non seule-

(1) Principes de Philosophie, IIe p., § 36.

« ment il a mû diversement ses parties, mais « aussi il les a faites de telle nature que les unes « ont dès lors commencé à pousser les autres et « à leur communiquer une partie de leur mou- « vement; et parce qu'il les maintient encore « avec la même action et les mêmes lois qu'il « leur a fait observer en leur création, il faut « qu'il conserve maintenant en elles toutes le « mouvement qu'il y a mis dès lors. » La thèse de Descartes est donc fort claire : les corps sont privés de toute action propre, ils n'agissent que sous la motion immédiate de Dieu. Cette opinion est déraisonnable, dit saint Thomas (1), car si Dieu est la cause immédiate de l'opération dans les choses matérielles, une chose ne dépendrait pas d'une autre comme l'effet dépend de sa cause, et tel effet pourrait être produit indifféremment par n'importe quelle cause. Si, par exemple, le feu n'est pas la vraie cause de la chaleur, mais si c'est Dieu qui chauffe par le feu, pourquoi ne chauffe-t-il pas avec la glace? Si ce n'est pas tel arbre qui produit réellement tel fruit, mais si c'est Dieu qui produit directement la cerise, par exemple, pourquoi ce fruit pousserait-il sur un arbre plutôt que sur un autre? C'est, ajoute avec raison saint Thomas, le renversement de tout l'ordre de l'univers, et la des-

(1) In II sent., d. I, q. I, a. 4. — I p., q. CXV, a. 1.

truction du jugement des sens qui nous enseignent de la manière la plus formelle que chaque être est doué d'une opération réelle et propre. Cette causalité accordée aux créatures ne diminue ni la dignité ni la puissance de la cause première, puisque celle-ci est, par son action immédiate, présente à l'être de toute chose et que rien n'est plus intime que l'être, d'où il suit que la causalité des causes secondes doit être rapportée immédiatement à la cause seconde elle-même et médiatement à la cause première, cause de l'être de la cause seconde. Ce qui a trompé Descartes, c'est qu'il a craint de porter atteinte à la suprême causalité de Dieu s'il reconnaissait aux causes secondes une causalité réelle ; mais, comme le remarque encore saint Thomas (1), il est plus parfait d'être bon en soi et de communiquer sa bonté aux autres, que de la garder uniquement pour soi. Quand donc Dieu fait partager sa causalité aux créatures, il est plus parfait que s'il ne la communiquait à personne. De même qu'il est plus digne d'un maître de faire de ses disciples non seulement des savants, mais encore de les rendre capables d'instruire les autres, de même il est bien plus glorieux pour la cause première, non seulement d'influer sur les causes secondes, mais encore de leur permettre

(1) I p., q. CIII, a. 6.

d'agir à leur tour, c'est-à-dire d'être des causes réelles.

Il suffit, du reste, d'un raisonnement très simple pour prouver l'activité des causes secondes et de la matière en particulier : Tout ce qui est doit être doué d'une vertu active ; or la matière existe; donc. La mineure est évidente, il faut prouver la majeure. Ce qui a une essence a nécessairement des propriétés, car les propriétés sont l'apanage naturel de l'essence ; or la vertu active est la propriété d'une essence existant en acte ; donc tout ce qui est doit être actif. Il faut maintenant prouver la majeure. Qu'est-ce donc qu'agir si ce n'est élever une chose à l'état d'acte? Or cette faculté doit nécessairement appartenir à ce qui est déjà en acte, car tout agent produit son semblable, et l'action suit la condition de l'être (*actio sequitur esse*); donc tout ce qui est en acte est capable d'agir. Par conséquent, la matière, par cela seul qu'elle existe, est douée d'une réelle activité.

La cause seconde agit donc ; mais par quoi agit-elle? Il faut distinguer ici le principe radical et le principe prochain de l'activité de la cause seconde. Le principe radical est la base, et le principe prochain est la cause immédiate de la production de l'acte : or le principe radical est la forme substantielle et le principe prochain est

la puissance. Telles sont les deux propositions qu'il s'agit de démontrer.

Tout ce qui existe est; or cet élément premier fondamental qui constitue l'être, les scolastiques l'appellent *forme substantielle*. Que l'on admette ou que l'on rejette le mot, on est bien obligé de reconnaître la vérité de la chose. Dans tout être, en effet, il doit y avoir nécessairement ce qui constitue son être même; mais, en outre, un être n'existe pas en général : il est concret et déterminé; or ce qui détermine est la forme, et si elle ne détermine pas seulement les conditions accidentelles, mais si elle va plus à fond et détermine la substance, elle est forme substantielle. En d'autres termes, tout ce qui est et ce par quoi il est, on l'appelle la forme substantielle. Ceci posé, il est clair que la forme substantielle est le principe radical et premier de l'activité, car l'activité suppose l'être : il faut être, en effet, avant d'agir. La principale difficulté n'est pas là, car tout le monde admettra la vérité de nos assertions, quelle que soit d'ailleurs la terminologie que l'on adopte; mais il s'élève alors une question plus compliquée, c'est celle-ci : la forme substantielle agit-elle directement d'une manière immédiate ou seulement par ses puissances ?

Nous avons déjà rencontré ce problème quand nous avons traité de la distinction de l'essence et des facultés de l'âme. Nous avons démontré,

contre Descartes que l'essence de l'âme opère par ses facultés, tandis que le philosophe, identifiant l'essence avec les facultés, devait naturellement dire que l'âme opère par son essence. On le voit, la question est la même : pour nous, nous soutenons toujours qu'aucune substance créée n'opère directement, mais que le principe immédiat de son activité et, par conséquent, de sa causalité est la puissance ou la faculté. La substance, en effet, est seule essentielle à l'être, on ne peut pas le supposer sans elle, tandis qu'on peut faire abstraction de son activité ; l'activité est donc, dans ce sens, accidentelle à l'être et, par conséquent, elle n'est pas le fait de la substance, mais bien d'une faculté. Si, en outre, la substance était la cause immédiate de l'activité, l'activité serait incessante et uniforme, car la substance est toujours en acte et toujours la même ; or l'activité est intermittente et variée, donc elle n'a pas la substance comme principe immédiat. En troisième lieu, la puissance est ordonnée essentiellement à l'opération, elle n'est que pour elle, et, nous venons de le voir, l'opération est accidentelle au sujet ; or il répugne que la substance soit ordonnée à une chose accidentelle, ce n'est donc pas d'elle que l'opération découle immédiatement.

Nous venons de voir que la cause seconde agit médiatement par sa substance, principe

radical de sa causalité, et immédiatement par ses propriétés ou facultés, principes prochains de son activité. Si maintenant on nous demande en quoi consiste la causalité de la cause, nous répondrons qu'elle consiste dans son *agir*, c'est-à-dire dans la production d'un acte, ce qui se fait par le seul passage d'une faculté de l'état de puissance à l'état d'acte. Que cette faculté actualisée ne produise extérieurement aucun effet, c'est-à-dire que l'action soit immanente, ou bien qu'elle manifeste au dehors l'énergie de son activité, peu importe ; dans l'un et l'autre cas, la causalité de la cause consiste en ceci : c'est que la cause passe de l'acte premier à l'acte second.

La cause instrumentale peut se définir : cause qui agit en vertu d'une force étrangère; nous ne la signalons que pour mémoire, car la cause finale va appeler notre attention.

La définition généralement adoptée de la cause finale est celle-ci : *cujus gratiâ aliquid fit*. Cette définition détermine le caractère propre et spécial de la cause finale en la distinguant de toutes les autres. La cause matérielle, en effet, est ce *de quoi* on produit l'effet, la cause formelle est ce *par quoi* on le produit, la cause efficiente est ce *qui* le produit et la cause finale est ce qui provoque à l'action, elle est donc ce *pour quoi* on agit.

La cause finale renferme une causalité réelle. Toutes les fois que nous agissons, c'est pour obtenir un but ; un négociant s'adonne à son commerce pour gagner de l'argent, un savant étudie pour acquérir la science, un conquérant livre des batailles pour étendre sa domination, etc. Le but que chacun se propose est cause des actes qu'il émet.

On pourrait objecter que, la cause étant toujours un principe et le but une fin, la cause finale ne peut, par conséquent, être une cause dans le sens strict du mot. Pour répondre à la difficulté, il faut distinguer entre l'intention et l'exécution. Le but est la fin : dans l'exécution oui, dans l'intention non. Si je veux, par exemple, aller d'une ville dans une autre, l'intention que j'ai est le principe qui me fait monter en voiture et parcourir la distance qui me sépare du but ; mais, si je considère l'exécution, le but sera la fin, c'est-à-dire le terme de mon action.

On distingue dans les causes finales la fin dernière et la fin intermédiaire, la fin objective et la fin formelle, la fin de l'œuvre et la fin de l'agent, la fin principale et la fin secondaire, la fin naturelle et la fin surnaturelle.

M. Paul Janet dit que le caractère propre et singulier de la cause finale, c'est que « suivant le « point de vue où l'on se place, le même fait « peut être pris soit comme cause soit comme

« effet. La santé est sans doute cause de la pro-
« menade ; mais elle en est aussi l'effet. D'une
« part la santé n'arrive qu'après la promenade, et
« par elle : c'est parce que ma volonté, et, par ses
« ordres, mes membres ont exécuté un certain
« mouvement, que le bien-être s'en est suivi ;
« mais, d'un autre côté, en un autre sens, c'est
« pour obtenir ce bien être que je me suis pro-
« mené [1]. » Il serait plus exact de dire que la santé est la cause principale et la promenade la cause secondaire ou le moyen employé pour obtenir la fin principale. Le caractère distinctif de la cause finale ne consiste donc pas en ce que, d'après le point de vue, on peut prendre le même fait tantôt pour cause, tantôt pour effet, mais uniquement en ceci, c'est qu'elle est ce pourquoi on agit.

En toute cause, on peut distinguer le principe de la causalité et la causalité elle-même entrant en exercice ou *causalitas in actu secundo*.

Quel est le principe de causalité de la cause finale ? Quelques philosophes pensent que ce peut être le mal, mais l'opinion la plus commune et la plus vraie, c'est que le bien seul est le principe de causalité de la cause finale, c'est-à-dire que tout agent se propose nécessairement une fin bonne. Il faut remarquer seulement

(1) Les Causes finales : ch. préliminaire.

que le bien est réel ou apparent, car souvent ce qui, de fait, est mal nous apparaît comme bon. Nous disons donc que le bien seul, soit réel soit apparent, est le principe de la causalité de la cause finale.

Nous ne pouvons désirer que le bien, dit saint Thomas (1), car le désir n'est que l'inclination du sujet vers l'objet et cette inclination nous porte toujours vers ce qui nous est semblable et proportionné. Or tout être, par cela seul qu'il est, est bon, car être est évidemment une chose bonne, l'être doit donc toujours tendre vers l'être c'est-à-dire vers le bien. Mais il faut savoir que le désir revêt la forme du sujet, or notre forme à nous est la rationnabilité dont le rôle consiste à nous montrer l'objet de notre désir, et à nous incliner vers lui par la volonté. Pour que la volonté se mette en mouvement il n'est pas nécessaire que le bien appréhendé soit réel, il suffit qu'il nous apparaisse comme tel ; d'où il suit que la volonté ne se meut jamais que vers le bien soit réel soit apparent. Il nous est impossible de désirer le mal pour le mal, car il n'a rien lui qui puisse solliciter notre volonté. Nous le fuyons instinctivement, et, si parfois il nous attire, c'est parce qu'il prend les dehors et les apparences du bien. Un homme commet un

(1) Iª IIæ, q. VIII, a. 1.

assassinat il peut avoir plusieurs motifs. Si c'est le vol, il considère la possession, même illégitime de l'argent, comme un bien; si c'est la vengeance, il pense que l'assouvissement de sa haine est une chose bonne pour lui ; si c'est uniquement pour le plaisir de tuer, il éprouve un bien dans la satisfaction de sa nature dégradée. Il en est de même dans tous les autres cas : que l'on s'interroge soi-même et l'on verra qu'il y a une impossibilité métaphysique à désirer le mal pour le mal.

Si l'on objecte que la volonté étant libre, pourquoi ne se tournerait-elle pas vers le mal comme vers le bien apparent ou réel, puisque la liberté de la volonté déchue consiste à se porter vers les choses opposées ? On répond que la volonté peut tendre vers des choses opposées si ces opposés sont contenus dans la raison formelle de son objet oui : ainsi, par exemple, elle peut aimer ou haïr, prier ou blasphémer, parce que ces opposés sont contenus dans la raison formelle de son objet qui est le bien, mais si les opposés sont en dehors, la volonté est impuissante parce qu'une faculté ne sort jamais de la sphère d'action qui lui a été assignée. Pas plus que l'œil ne peut entendre ni l'oreille voir, la volonté ne peut s'incliner vers le mal considéré comme mal.

On dit encore : les damnés désirent leur anéan-

tissement qui est un mal suprême, car dans le non être il n'y a aucune lueur de bien, ils désirent donc le mal *ut sic?* Non, les damnés ne désirent pas leur anéantissement, mais la fin de leur peine, ce qui est bien différent. Ils sont semblables à un homme qui, lorsqu'il se tue, ne veut pas la mort pour la mort, mais la délivrance de ses chagrins ou de ses maux.

N'y a-t-il pas cependant des volontés tellement perverses qu'elles veuillent le mal précisément parce qu'il est mal, car on voit parfois de tels monstres qu'ils semblent prendre plaisir à faire le mal pour le mal ? Non, il y a presque toujours le mobile d'une passion à assouvir, si ce mobile n'existe pas, il y a au moins le désir, bon en soi, d'exercer sa liberté.

La raison de la causalité de la cause finale est donc le bien ; mais pour que ce bien sollicite, il faut qu'il soit appréhendé : cette conclusion ne souffre aucune difficulté, car l'axiome *ignoti nulla cupido* est accepté de tout le monde.

Examinons maintenant quel est le principe prochain et immédiat de la causalité de la cause finale, c'est-à-dire comment la cause finale qui est cause de *droit* devient cause de *fait*.

Il y a deux opinions. La première prétend que la cause finale cause réellement par cela seul qu'elle découvre le bien qui est en elle. Cette opinion est erronnée, car la cause finale a beau me

montrer le bien, si ma volonté s'en détourne, la cause finale ne produira rien sur moi, elle ne sera le principe d'aucun acte, en d'autres termes, elle ne causera rien. Il ne suffit pas que le bien se dévoile pour m'attirer (je parle d'un bien relatif et partiel), il faut en outre qu'il excite en moi le désir de l'atteindre et de le posséder; sans cela il demeure stérile et n'a aucune prise sur ma volonté. Je sais que la science est une chose belle et bonne, qu'elle procure de grandes jouissances à ceux qui sont passionnés pour elle; je sais tout cela et j'en suis parfaitement convaincu. Mais que m'importe, si je ne sens pas le feu sacré s'allumer en moi, si la beauté de la science me laisse insensible, ou si du moins les jouissances qu'elle donne ne valent pas, pour moi, les labeurs qu'elle impose! Ce qui pour d'autres est cause de travaux opiniâtres, de veilles prolongées, de méditations profondes et de recherches incessantes, ne sera cause, pour moi, ni du moindre acte ni du plus petit effort. La cause finale doit donc faire quelque chose de plus, il faut qu'elle inspire à la volonté le désir de la possession et sa puissance de causalité sera en raison de la violence du désir. C'est cette seconde opinion que nous adoptons et que nous allons développer.

L'intelligence et la volonté ont deux modes de procéder totalement distincts : l'intelligence,

en effet, attire à elle son objet, tandis que la volonté est attirée par l'objet. La cause finale exerce donc sur la volonté sa puissance de causalité dans la mesure où elle l'incline et la meut vers elle. Or l'unique mobile de la volonté est le désir ; c'est donc, en lui inspirant un désir, que la cause finale fait sentir son action sur la volonté. Pour mieux préciser la question, établissons que le désir (ou l'amour) repose sur un double principe. Le premier est l'acte vital qui procède du sujet, le second est l'influence de l'objet sur le sujet. Pour que la volonté émette un acte, il faut premièrement qu'elle soit une faculté vivante : si, en effet, elle était inerte et si jamais elle n'éprouvait le tressaillement de la vie, elle resterait plongée dans une léthargie dont rien ne serait capable de la faire sortir. Notre expérience personnelle nous crie assez haut que telle n'est pas la condition de la volonté. Elle est, en effet, toujours active et toujours inquiète; toutes les aspirations les plus opposées, comme les flots soulevés par des vents contraires, tantôt l'élèvent jusqu'aux âpres mais glorieuses cimes, et tantôt la laissent retomber de tout son poids vers le terre-à-terre d'une vie vulgaire, et souvent plus bas encore. La volonté est donc une faculté vivante, il ne faut qu'un objet pour qu'elle émette un désir. Or tout peut être objet de désir et d'amour. Le poète se plaît

à écouter les mystérieuses harmonies qui s'élèvent du rivage antique des mers ou qui se glissent en frémissant sous les dômes des forêts, il les écoute avec un recueillement voisin de l'extase, et, en levant les yeux vers le ciel, il rêve un poème où il traduira dans un langage pur comme les cieux les murmures de l'Océan et les mélodies que chantent les grands chênes quand la tempête les fait vibrer comme une lyre. D'autres, au contraire, ont soif de domination et de pouvoir : il leur faut des fronts courbés devant eux, et ils se repaissent du spectacle d'hommes agenouillés au pied de leur trône. Ceux-ci sont séduits par l'éclat éblouissant de la lumière et par la pureté idéale de la forme : ils ont l'âme d'Angelico ou de Raphaël. Quelques-uns dédaignent les rêves du poète, l'ambition du conquérant et les joies de l'artiste, et ils n'éprouvent d'attraits que pour les recherches scientifiques qui absorbent toute leur activité. Il en est, et ce sont les plus sages, qui ont compris que le plus noble but de l'homme est l'étude de l'âme. Leur pensée solitaire se replie sur elle-même : elle agite les plus grands problèmes qui puissent occuper l'intelligence humaine ; à mesure qu'elle avance, elle voit les horizons se reculer sans cesse, et, si elle est assez heureuse pour atteindre la limite des

choses créées, elle s'incline avec amour devant les perspectives de l'infini.

Nous n'avons pas besoin de remarquer qu'il est une foule d'autres biens réels ou apparents qui font naître le désir et qui provoquent l'activité de la volonté ; mais que le bien soit réel ou apparent, intellectuel ou sensible, il faut qu'il excite le désir pour être cause finale immédiate.

Elargissons maintenant la question et recherchons quels sont les êtres sur lesquels la cause finale exerce son influence. Or l'influence de la cause finale est universelle ; il n'est pas un seul être, quel qu'il soit, qui ne marche vers une fin ; mais l'impulsion qui dirige toutes choses vers la cause finale n'est pas uniforme. La cause finale ne fait sentir son action que sur les êtres capables d'appréhension et dans la mesure où ils voient le but qu'ils doivent atteindre. Or il est des êtres qui ne voient pas le but ; mais un autre le voit pour eux : la flèche qui traverse l'espace n'a pas connaissance de la fin vers laquelle elle est lancée, et, si elle y arrive, ce n'est qu'en vertu de l'impulsion qui lui a été imprimée par l'archer. D'autres connaissent la fin, mais d'une manière imparfaite : la fin suppose le bien d'abord, et ensuite la proportion entre la fin et les moyens pour l'obtenir. Il est des êtres qui sentent le bien de la fin et qui sont attirés par les jouissances qu'elle donne ;

mais ils ne saisissent pas l'ensemble des moyens proportionnés à la fin. Enfin il est des êtres qui connaissent la fin d'une manière parfaite et complète et qui voient, non seulement le bien qu'elle renferme, mais encore tous les moyens qui sont de nature à la faire obtenir. Ainsi l'homme ne perçoit pas seulement la saveur d'un fruit; mais, en outre, il connaît les soins qu'il faut donner à l'arbre afin qu'il produise le bien convoité.

Les premiers sont poussés vers la fin, les seconds agissent passivement, les troisièmes agissent librement et en pleine connaissance de cause. Si nous n'avions à nous occuper que de ces derniers, la question ne présenterait aucune difficulté : tout le monde reconnaît, en effet, que l'homme, quand il agit, a un but, et qu'il voit les moyens à prendre pour le réaliser ; mais le problème est plus compliqué lorsque nous voulons étudier comment les êtres inanimés et les êtres irrationnels sont poussés vers la fin.

Et d'abord les êtres inanimés ont-ils une fin ? Y a-t-il quelque part une cause finale qui leur a assigné un but suprême, ou bien flottent-ils au hasard sans qu'une intelligence souveraine règle leur marche et préside à leurs destinées ? Non, ils ne sont pas le jouet d'une force aveugle et inconsciente : tous les philosophes qui, sans parti pris, ont contemplé la création, y ont reconnu les traces évidentes d'une intelligence

et tous ont avoué la vérité de cette proposition : *Opus naturæ, opus intelligentiæ non errantis.*

« Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises et des moyens propres à « faire de certains effets, dit Bossuet [1], montre « aussi une fin expresse : par conséquent, un « dessein formé, une intelligence réglée et un « art parfait. C'est ce qui se remarque dans « toute la nature. Nous voyons tant de justesse « dans ses mouvements et tant de convenance « entre ses parties que nous ne pouvons nier « qu'il n'y ait de l'art. Car, s'il en faut pour « remarquer ce concert et cette justesse, à plus « forte raison pour l'établir. C'est pourquoi « nous ne voyons rien dans l'univers que nous « ne soyons portés à nous demander pourquoi « il se fait, tant nous sentons naturellement que « tout a sa convenance et sa fin. »

Dans l'ouvrage déjà cité, M. Paul Janet fait remarquer avec raison que cette formule de Bossuet « est la meilleure et la plus philoso- « phique que nous connaissions. » Il en critique cependant quelques termes : « Est-il vrai, par « exemple, dit-il, que l'ordre implique toujours « un but ?.. c'est ce que nous ne savons pas ».

Nous ferons observer d'abord que Bossuet,

(1) Connaissance de Dieu et de soi-même, c. IV, n° 1.

dans sa formule, n'émet pas seulement l'idée d'ordre, mais aussi celle de proportions bien prises et de moyens propres à faire certains effets ; or il est évident que toutes ces choses indiquent une fin, car comment expliquer l'ordre, les proportions et les moyens si ce n'est par la fin ? S'il n'y a pas une fin, l'ordre, les proportions et les moyens sont inutiles et n'ont aucune raison d'être ; mais, par le fait même qu'ils existent, ils indiquent un dessein formé, un art parfait, par conséquent une intelligence et par conséquent aussi une fin, car une intelligence n'agit pas sans but et elle dispose, pour l'atteindre, l'ordre, les proportions et les moyens. Il faut donc, pour juger la formule de Bossuet, la prendre dans son ensemble et ne pas séparer un mot des autres qui complètent le sens et achèvent l'exposition complète. D'ailleurs, *l'ordre* n'est-il pas à lui seul une preuve de l'existence de la fin proposée ? N'implique-t-il pas tout ce qui est nécessaire pour atteindre le but ? M. Janet avoue qu'en pressant un peu l'idée d'ordre on en ferait sortir l'idée de finalité, mais il ajoute que « ces deux notions ne sont pas adéquates « au premier abord ». Non elles ne sont pas adéquates, elles sont corrélatives comme les idées de cause et d'effet : partout où nous voyons un effet nous concluons à la cause ; de même, quand nous voyons l'ordre, nous concluons

à la finalité. M. Janet croit trouver une tautologie dans la formule de Bossuet parce que le grand évêque dit que les moyens montrent une fin et que la question « de savoir s'il y a des fins « est la même que celle de savoir s'il y a des « moyens ». La question n'est pas tout à fait la même ; s'il y a une fin, il doit y avoir des moyens, et s'il y a des moyens, il doit y avoir une fin, c'est vrai ; mais Bossuet se place à un autre point de vue. Il veut savoir s'il y a une fin : or on ne peut arriver à cette conclusion qu'en examinant si les choses sont disposées de façon à produire tel effet déterminé ; s'il en est ainsi, c'est qu'évidemment il y a une fin. La fin ordonne les moyens sans doute, mais c'est par la connaissance des moyens que nous parvenons à la connaissance de la fin.

Nous croyons donc que la formule de Bossuet, prise surtout dans son ensemble, est non seulement excellente, mais encore irréprochable. Oui, l'ordre admirable qui règne dans l'univers, l'harmonie des proportions et la convenance des moyens prouvent d'une manière éclatante que tout est gourverné par une intelligence souveraine et tend à une fin qui lui a été assignée.

Cette conclusion est niée par ceux qui ne veulent voir dans l'harmonie universelle qu'un effet du *hasard*.

Le monde est-il un effet du hasard ? On entend

par hasard une cause *inconnue* qui produit un effet imprévu, et qui n'a qu'une relation fortuite avec cette cause mystérieuse. Ainsi, un joueur de roulette met son enjeu sur le *rouge* et sur *le passe*, ils sortent l'un et l'autre: c'est un effet du hasard. Ce n'est pas parce que l'enjeu a été placé de telle façon que le rouge et le passe sont sortis, car il n'y a qu'une relation très fortuite entre le gain et la manière de placer l'enjeu.

Quels sont les caractères du hasard ? C'est d'abord de produire des effets inattendus et qui déroutent toutes les prévisions. Ainsi, un homme a un abcès et le médecin redoute de faire l'opération ; un voleur qui veut tuer cet homme pour s'emparer de sa bourse lui donne un coup de couteau, lui crève l'abcès et le guérit : c'est un effet du hasard. Un coup de couteau, en effet, guérit rarement, et lorsque cela arrive, c'est complètement inattendu.

Les phénomènes de la nature ont-ils ce double caractère ? Est-il rare de voir le soleil se lever et se coucher, de voir un cerisier produire des cerises, est-on étonné quand on constate les propriétés du feu ?

Le hasard est en outre aveugle, capricieux. Il est aveugle parce que, s'il nous favorise quelquefois, souvent aussi il nous est contraire. Je puis par *hasard* trouver un trésor, comme je

puis par *hasard* recevoir un coup de fusil destiné à un autre. Il est capricieux parce que, si une fois sur mille il tombe juste, la plupart du temps il passe à côté. Absolument parlant, je puis tirer d'une urne cent numéros dans l'ordre arithmétique depuis un jusqu'à cent. Mais si cela arrive une fois, ce qui est fort douteux, oserais-je recommencer l'épreuve en risquant ou ma vie ou une grosse somme d'argent ? Non, car l'événement est trop hasardeux, et si j'ai réussi une fois, il est plus que probable que pendant des années une pareille coïncidence ne se rencontrera pas.

Les phénomènes de la nature sont-ils aveugles et capricieux ? Est-ce une force aveugle et n'ayant aucun but qui a fait ce *miracle de l'œil* et toutes les merveilles qu'on ne se lasse pas d'admirer dans la structure de chaque organe ? « Tout se « passe, *comme si* la cause de ces phénomènes « n'avait pas prévu l'effet qu'ils doivent amener; « ne serait-il pas étrange qu'une cause aveugle « agît précisément de la même manière que ferait « une cause qui ne le serait pas ? Par conséquent, « jusqu'à ce qu'il soit démontré que de tels faits « n'ont pas été prévus, la présomption est qu'ils « l'ont été. C'est à ceux qui le nient de faire la « preuve contraire (1). »

(1) Paul Janet, op. cit., l. I, c. II. L'auteur fait une concession aux adversaires, pour donner plus de force à son argumentation.

Il est vrai, répondent les adversaires, que maintenant une cause intelligente semble présider aux destinées du monde; mais en a-t-il toujours été ainsi, et ne peut-on pas admettre qu'une force aveugle, après avoir essayé pendant des milliers de siècles les diverses combinaisons capables de produire de tels effets, ait enfin trouvé la bonne et s'en soit tenu là ?

Cette instance est une vaine défaite, car l'hypothèse est absolument gratuite. Une force aveugle a gouverné le monde pendant des milliers de siècles, dites-vous, comment le savez-vous ? Pourquoi a-t-elle cédé sa place à une cause intelligente ? Si c'est par hasard (car une force aveugle ne peut agir qu'au hasard), si c'est, dis-je, par hasard qu'elle a rencontré les combinaisons actuelles, le hasard qui les a faites doit aussi les détruire. De même que, à coup sûr, je ne tirerai pas mille fois de suite cent numéros d'une urne dans l'ordre arithmétique, de même si la cause aveugle rencontre *une fois* la combinaison fortuite qui produit l'œil ou l'oreille, elle ne la rencontrera pas certainement toujours. Si vous me répondez qu'elle s'y tiendra parce qu'elle la juge bonne, vous avouez par là qu'elle n'est pas aveugle, car il faut être intelligent pour apprécier ainsi la valeur de pareilles combinaisons.

Par un excès de modestie qui peut être dangereux, Descartes rejette de sa philosophie l'étude

et la recherche des causes finales : « Nous ne « nous arrêterons pas, dit-il (1), à examiner les « fins que Dieu s'est proposées en créant le « monde, et nous rejetterons entièrement de « notre philosophie la recherche des causes « finales ; car nous ne devons pas tant présumer « de nous-mêmes que de croire que Dieu nous « ait voulu faire part de ses conseils. » M. Paul Janet (2) fait très justement observer que Descartes confond deux choses distinctes : que nous ne recherchions pas pourquoi Dieu a créé le monde, que nous n'ayons pas la prétention de croire qu'il nous fait assister à ses conseils pour nous en livrer tous les secrets, soit ; mais qu'il soit interdit à la philosophie de se demander non pas quelle a été la fin de Dieu, mais *s'il a eu une fin* en créant, c'est ce qui est inadmissible, car ce serait supposer que peut-être il n'en a pas eu et que peut-être le monde est le résultat d'une cause fortuite. Ce n'est pas là évidemment la pensée de Descartes ; mais son principe est dangereux et repose sur un sentiment de fausse modestie. Faut-il être bien audacieux pour se demander si l'œil a été fait pour voir ? La thèse de Descartes est d'autant plus dangereuse qu'il reconnaît à la matière et au mouvement la mer-

(1) Les Principes de la Philosophie, Ire p., § 28.

(2) Op. cit., l. I, c. VI.

veilleuse propriété d'engendrer l'ordre et l'harmonie sans autre intervention de Dieu que la création. Dieu, selon Descartes, a pu créer la matière et le mouvement et puis les laisser se débattre pour arriver seuls à produire les phénomènes que nous admirons : « Supposons, dit-« il (1), que Dieu la divise (la matière) vérita-« blement en plusieurs parties : les unes plus « grosses, les autres plus petites ; les unes d'une « figure, les autres d'une autre, telles qu'il nous « plaira de les feindre, non pas qu'il les sépare « pour cela l'une de l'autre, en sorte qu'il y « ait quelque vide entre deux, mais pensons « que toute la distinction qu'il y met consiste « dans la diversité des mouvements qu'il leur « donne, faisant que dès le premier instant « qu'elles sont créées, les unes commencent à se « mouvoir d'un autre côté, les autres d'un autre; « les unes plus vite, les autres plus lentement « (ou même si vous le voulez point du tout), et « qu'elles continuent par après leur mouvement « suivant les lois ordinaires de la nature, car Dieu « a si merveilleusement établi ces lois, qu'en-« core que nous supposions qu'il ne crée rien de « plus que ce que j'ai dit, et même qu'il ne « mette en ceci aucun ordre ni proportion, mais « qu'il en compose un chaos le plus confus et le

(1) Le Monde, c. VI.

« plus embrouillé que les poètes puissent décrire,
« elles sont suffisantes pour faire que les parties
« de ces choses *se démêlent elles-mêmes, et se*
« *disposent en si bon ordre* qu'elles auront la
« forme d'un monde très parfait, et dans lequel
« on pourra voir non seulement de la lumière,
« mais aussi toutes les autres choses, tant géné-
« rales que particulières qui paraissent dans ce
« vrai monde. »

Ces déclarations sont fort graves et, en les pressant un peu, on pourrait en déduire des conséquences que Descartes eût désavouées. Dieu a donc créé la matière, il l'a mise en mouvement et il a composé le chaos le plus confus et le plus embrouillé. Seulement il a établi des lois. Ces lois, en régularisant le mouvement de la matière, font sortir du chaos toutes les choses tant générales que particulières qui paraissent dans ce vrai monde. L'œil, l'oreille, le germe de la plante, les écailles du poisson et les plumes de l'oiseau sont donc l'effet produit par le mouvement imprimé à la matière; les lois de la nature suffisent pour les expliquer quand même Dieu n'aurait eu l'intention de faire ni l'œil ni l'oreille, etc. De là à la suppression des causes finales il n'y a pas loin. Descartes admet, il est vrai, la création et l'établissement des lois, et cela le met à l'abri des accusations que l'on pourrait diriger contre lui; mais, en réduisant l'action de

Dieu à la matière et au mouvement, il supprime l'intervention de la pensée divine dans tous les effets particuliers. L'œil ne voit pas parce que Dieu l'a fait pour voir, mais parce que le mouvement imprimé à la matière a disposé les molécules de l'œil de façon qu'il fût apte au phénomène de la vision, et ainsi pour tout le reste. Il n'y a donc plus, ou peu s'en faut, de causes finales, et les arguments que nous avons développés tout à l'heure contre les partisans de la force aveugle gardent contre Descartes une partie de leur force.

Si la création matérielle et insensible a une fin, quelle est cette fin? Grave problème qui a vivement préoccupé la pensée des philosophes. Pour nous, nous n'hésitons pas à le déclarer, quand même on nous accuserait de témérité, la fin de la création matérielle est l'homme et Dieu est la fin de l'homme. Dans l'ordre de la fin, dit saint Thomas (1), Dieu seul est au-dessus de l'homme, Dieu en qui réside la béatitude de l'homme; qu'une fausse modestie ne nous fasse pas briser l'unité des plans divins, il faut oser prendre son rang, même quand il est le premier, si Dieu lui-même nous y convie. Oui, l'homme est bien grand, et nous ne voyons pas pourquoi il s'en plaindrait. Il est la fin immédiate de tout ce qui a été fait, c'est en lui et par lui que la

(1) Cont. Gent., l. IV, c. LIV.

création se rattache à la fin suprême, il est la seule voix qui soit digne de faire monter jusqu'au ciel l'acclamation qui réjouit l'éternité. Si l'on objecte que d'innombrables créatures semblent n'avoir rien de commun avec l'homme et convergent vers un autre centre, nous répondrons que par cela seul que l'homme peut les connaître (et il peut les connaître toutes), elles sont faites pour lui, car à mesure qu'il les étudie, il y puise de nouveaux motifs à son amour, à son admiration et à sa reconnaissance. Si Dieu a fait les cieux si profonds, c'est pour que l'homme conçût une haute idée de sa puissance et de sa sagesse; s'il a fait la terre si fertile, c'est pour que nous bénissions sa bonté ; en un mot, toutes les créatures nous invitent à chanter la gloire du Créateur, et il ne les a faites que pour nous fournir le thème d'une admiration et d'une reconnaissance sans bornes. Quand on sort du domaine de la philosophie pour entrer dans celui de la révélation, la fin que Dieu s'est proposée apparaît en traits plus éclatants encore. Que n'aura pas fait Dieu pour cette nature humaine qu'il devait associer un jour aux gloires de la Divinité !

M. Paul Janet pense [1] que cette doctrine est étroite et mesquine et il dit que les plus grands philosophes du XVIIe siècle l'ont désavouée.

(I) Les Causes finales, appendice X.

Non, les plus grands philosophes du XVIIe siècle ne l'ont pas désavouée, car voici comment s'exprime un homme qui est au moins de la taille de Descartes et de Leibnitz: « Toute cause intel-« ligente se propose une fin de son ouvrage, dit « Bossuet (1) ; or la fin de Dieu ne peut être que « lui-même. Comme il est souverainement abon-« dant, il ne peut retirer aucun profit de l'ac-« tion qu'il exerce autre que la gloire qu'il a de « faire du bien aux autres et de manifester l'ex-« cellence de sa nature; et cela parce qu'il est « bien digne de sa grandeur de faire largesse de « ses trésors, et que d'autres se ressentent de « son abondance. Que s'il est vrai qu'il soit de « la grandeur de Dieu de se répandre, sans doute « son plus grand plaisir ne doit pas être de se « communiquer aux natures insensibles. Elles « ne sont pas capables de reconnaître ses fa-« veurs, ni de regarder la main de qui elles tirent « leur perfection. Elles reçoivent, mais elles ne « savent pas remercier. C'est pourquoi, quand il « leur donne, ce n'est pas tant à elles qu'il veut « donner qu'aux natures intelligentes à qui il les « destine. Il n'y a que celles-ci à qui il ait donné « l'adresse d'en savoir user. Elles seules en « connaissent le prix; il n'y a qu'elles qui puis-« sent en bénir l'auteur. Puis donc que Dieu n'a

(1) Premier sermon pour la fête de tous les Saints, Ier point.

« donné qu'aux natures intelligentes la puis-
« sance de s'en servir, sans doute ce n'est que
« pour elles qu'il les a faites. Aussi l'homme est
« établi de Dieu comme leur arbitre; et si le
« péché n'eût point ruiné cette disposition admi-
« rable du Créateur, nous verrions durer encore
« cette belle république. Dieu a donc fait pour
« les créatures raisonnables les natures infé-
« rieures. Et quant aux créatures intelligentes, il
« les a destinées à la souveraine béatitude, qui
« regarde la possession du souverain bien, il les
« a faites immédiatement pour soi-même. Voilà
« donc l'ordre de la Providence divine, de faire
« les choses insensibles et privées de connais-
« sance pour les intelligentes et raisonnables,
« et les raisonnables pour la possession de sa
« propre essence. »

Bossuet parle en théologien et en philosophe : l'un ne nuit pas à l'autre, loin de là. La foi du théologien donne une intensité et une force nouvelles aux conceptions du philosophe, et celui-ci s'élève à une hauteur d'où il embrasse d'un coup d'œil la magnifique unité des plans de Dieu : une vive lumière éclaire le problème des causes finales et résout les difficultés contre lesquelles la philosophie se débat.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE CINQUIÈME

La Certitude et les Sceptiques.

CHAPITRE Ier.

La Certitude.

CHAPITRE II.

Les Sceptiques ; Montaigne et Pascal.

Chapitre III.

Les Sceptiques (suite) Huet.

Chapitre IV.

Le Traditionalisme.

Chapitre V.

Le Scepticisme Critique.

Chapitre VI.

De la Méthode.

LIVRE SIXIÈME.

De l'Origine des Idées.

Chapitre Ier.

Système de saint Thomas.

Chapitre II.

L'idée d'être.

Chapitre III.

De l'Origine des Idées.

Chapitre IV.

Systèmes de Locke et de Condillac.

Chapitre V.

Systèmes des Idées innées.

Chapitre VI.

De l'Ontologisme.

Chapitre VII.

Le Transcendantalisme.

FIN DE LA TABLE DU TOME II.

Paris, imp. A. Quelquejeu, rue Gerbert, 10.

homas d'Aquin et la philoso-
e Cartésienne Vol II# 1396

1396.

